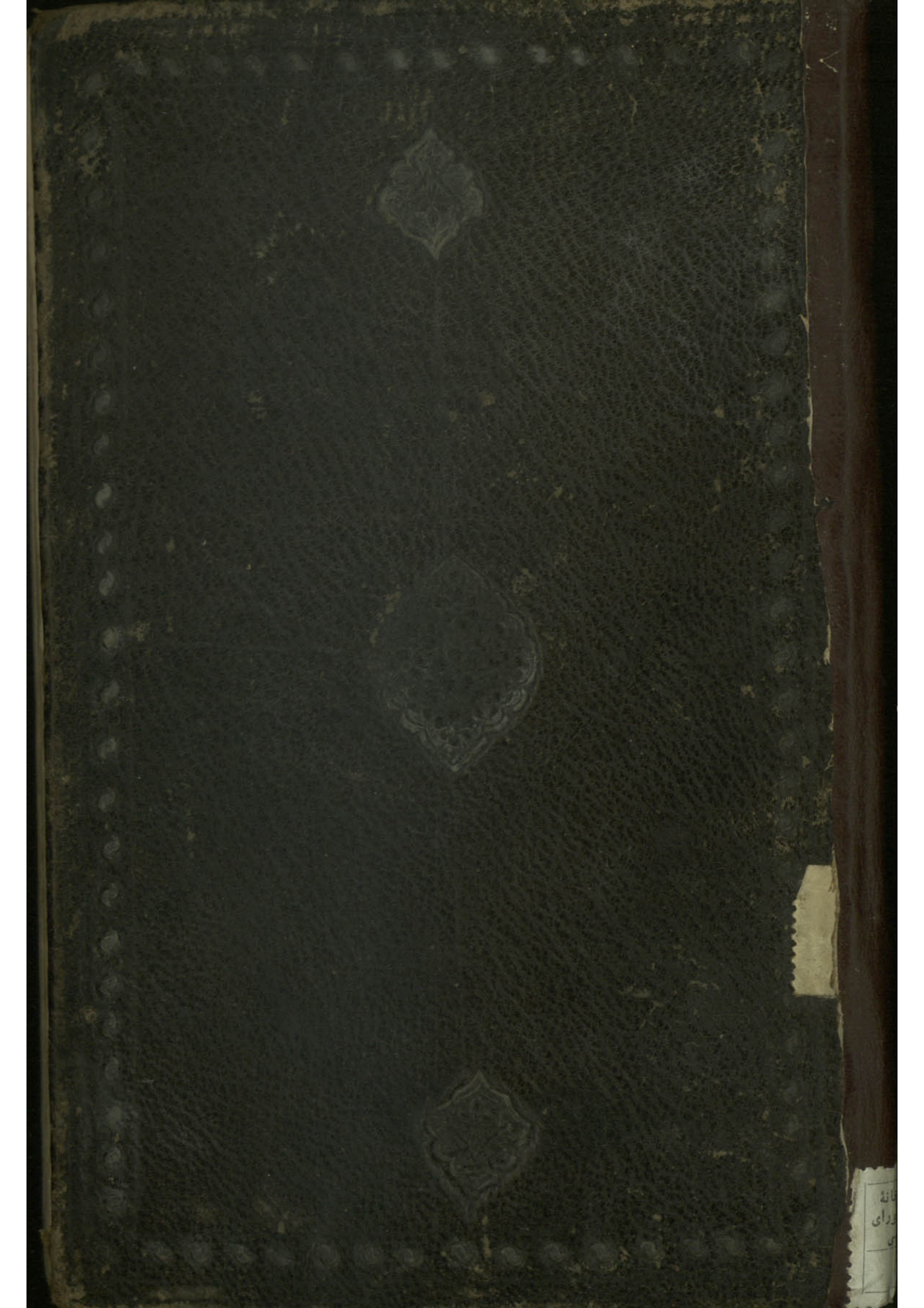



بازرسی شد
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۶۰۷۵
۱۹۷۷


کتاب مناهج الفکر
کتاب مناهج الاشراق
کتاب مناهج فی علم الاشراق
۱۳۰۹



بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الاول في تحصيل الفلسفة واثبات موضوعها وانه كيف تنزل العلوم

الجزئية فلا بد ان نعلم ان شرح الاسم الذي هو يقال في جواب ما الشارحة

مقدم على الوجود الذي هو مقول في جواب الهلية البسيطة وان الحدود

والرسوم حقيقية قبل وجود الشئ حدود ورسوم شارحة واذا ثبت الو

تصير هذه الحدود ان حدودا بالحقيقة وانه لا يمكن بيان حد الفلسفة

في هذا المقام حقيقة لان حد الفلسفة حقيقة ليس الا جميع المسائل وبيان

جميعها غير ممكن الا بعد ان تكتب الكتب المفصلة وذلك لا يمكن في الخطبة

ثم يلزم رسم الفلسفة في شرح الاسم وهو العلم باحوال الموجودات

تقديرا يمكن الاحاطة ولا يكفي ان تحصيل العلم بالموجودات متعذر بل

لان المبادي للعلوم التي الامور المحسوسة موجودة والاوليات حاصلة

وذلك بها ممكن بل واقع وقد بين ذلك في ... في كتاب

الا بيان قوى النفس جعلناه خلاف كتاب ... والنزاع في هذا الموضع

انما يكون للسوفسطائية مع الحكماء لانهم يقولون ليس موجود في الوجود وهذا

العقل انما وقع لهم الجهالة او الشرارة فالفلسفة موجودة ولما كان لجميع العلوم

موضوع لا بد ان يكون للفلسفة ايضا موضوع يبحث فيه عن اعراضه الذاتية

ومن البين ان البحث في جميع اقسام الفلسفة انما يكون عن احوال الموجودات

نظرية كانت او عملية والغرض ههنا هو النظري ليس الا فالموجودات موضوعة

لاقسام الفلسفة باسرها والموجودات لما كانت منقسمة على قسمين بين الوجود
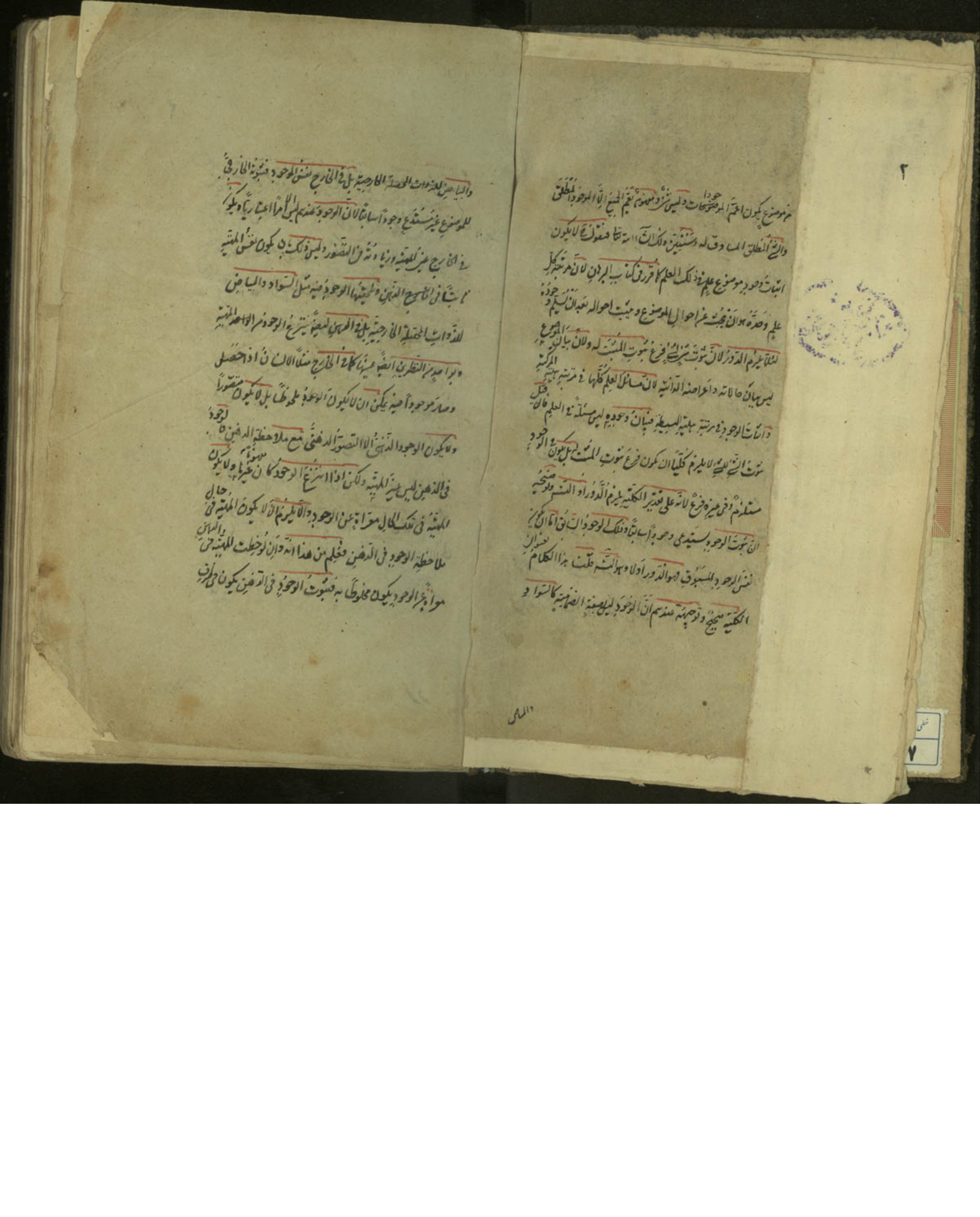
كالمحسوسات والنظري الوجود وما يكون بين الوجود ولا يلزم ... لزم

فيها من علم يكون فيه اثبات وجود الموجودات الغير البينة وكنه الامور

البينة الوجود وغير البينة الوجود ولا يمكن ان يكون ذلك الا اذا كانت الموجودات

محمولات لان البحث في العلوم انما يكون عن احوال الموضوع والاحوال تكون
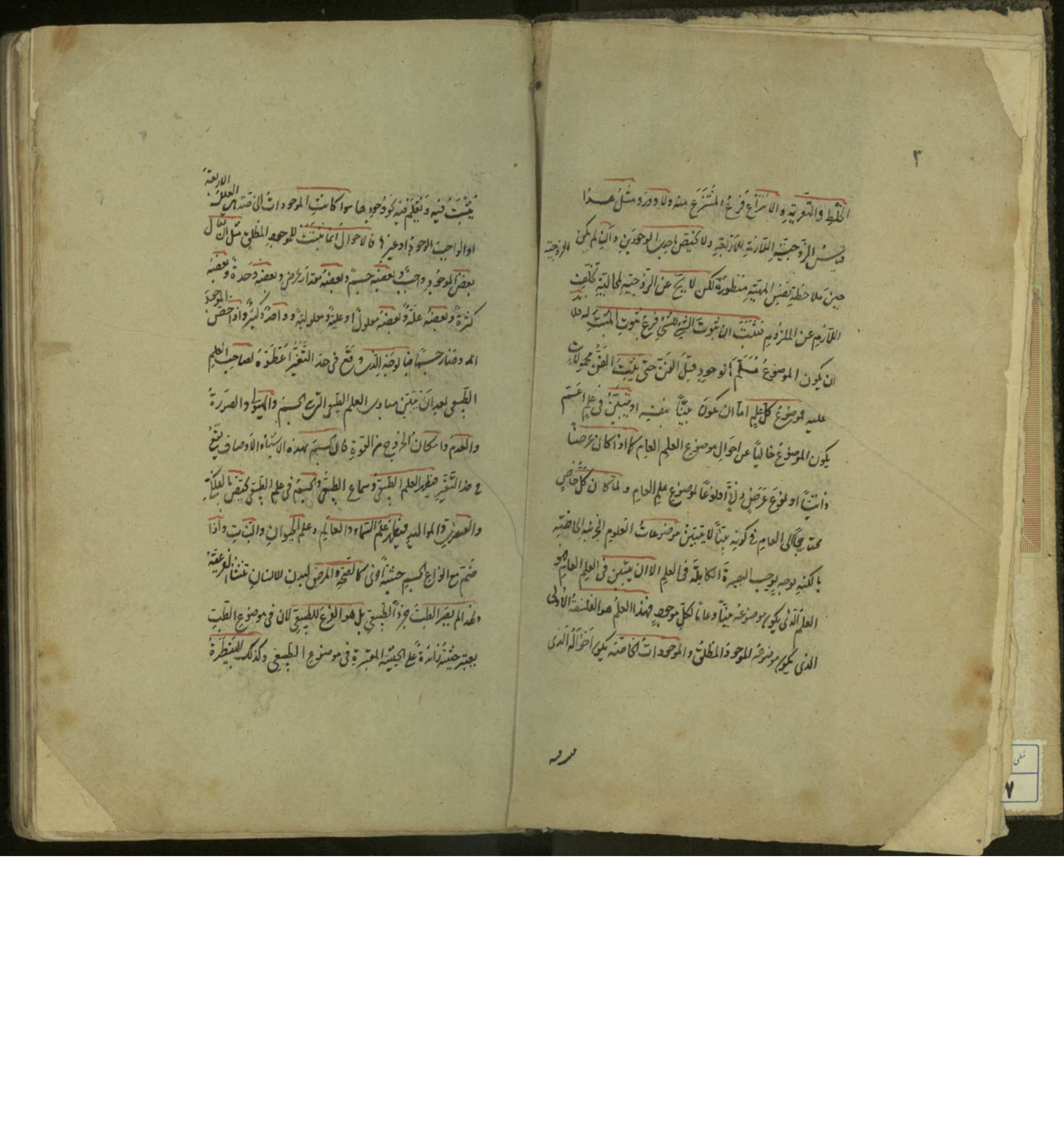
محمولة مطلوبة بالمسائل كما هو المقرر في كتب البرهان فثبت انه لا بد لهذا العلم من





من موضوع يكون اعمّ الموضوعات وليس شيء مفهوم يعمّ الجميع الّا الوجود المطلق
والشيء المطلق المساوق له مشتبهين ولكن الحق انه لما فيقول ح لا يكون
اثبات وجود موضوع علم في ذلك العلم كما قرر في كتاب البرهان لان مرتبة كل
علم وحده هو ان يبحث عن احوال الموضوع ويثبت احواله بعد ان يسلم وجوده
لئلا يلزم الدور لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ولان بيان الموضوع
ليس بيان حالاته واعراضه الذاتية لان مسائل العلم كلها في مرتبة الهلية المركبة
وان اثبات الوجود في مرتبة الهلية البسيطة فبيان وجوده ليس مسئلة في العلم فان قيل
ثبوت الشيء للشيء لا يلزم كليا ان يكون فرع ثبوت المثبت له بل يكون في الوجود
مستلزم وفي غيره فرع لانه على تقدير الكلية يلزم الدور او التسلسل ولو صحيحه
ان ثبوت الوجود يستدعي وجودا سابقا وذلك الوجود ان كان عين
نفس الوجود المسبوق فهو الدور اولا وهو التسلسل قلنا هذا الكلام بعنوان
الكلية صحيح وتوجيهه عندهم ان الوجود ليس صفة انضمامية كالسواد

والبياض للذوات المتحصلة الخارجية بل في الخارج نفس الوجود فثبوته الخارجي
للموضوع غير مستدع وجودا سابقا لان الوجود عندهم ليس الّا امرا اعتباريا وبلو
في الخارج عين الماهية وزيادته في التصور وليس ذلك بان يكون نفس الماهية
ثابتا في الخارج الذهني وليثبتها الوجود فيه مثل السواد والبياض
للذوات المتحصلة الخارجية بل في الذهن لمعية ينتزع الوجود من الواحد الماهية
وبواحد من النظرين الصف عنها كما في الخارج مثلا الانسان اذا حصل
وصار موجودا فيه يمكن ان لا يكون الوجود ملحوظا بل لا يكون متصورا
ولا يكون الوجود الذهني الا التصور الذهني مع ملاحظة الذهن له الوجود
في الذهن ليس غير الماهية ولكن اذا انتزع الوجود كان مفهوما غيرها ولا يكون
الماهية في تلك الحال معراة عن الوجود والا يلزم ان لا يكون الماهية في حال
ملاحظة الوجود في الذهن فعلم من هذا انه وان لوحظت الماهية حين
معراة عن الوجود يكون ملحوظا به فثبوت الوجود في الذهن يكون في طرف





الخلط والتعرية والانتزاع فرع المنتزع منه ولا دور ومثل هذا
فيس الزوجية اللازمة للاربعة ولا كنقيض احد الوجودين وان لم يكن الزوجية
حين ملاحظة نفس الماهية منظورة لكن لا بحث عن الزوجية للحالية كلها بعد
اللازم عن الملزوم ثبت ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا
ان يكون الموضوع مسلم الوجود قبل الفن حتى يثبت الفن محمولات
عليه فموضوع كل علم اما ان يكون بينا بنفسه او يتبين في علم اعم
يكون الموضوع خاليا عن احوال موضوع العلم العام كما اذا كان عرضا
ذاتيا او نوع عرض ذاتي او نوعا لموضوع علم العام ولما كان كل خاص
محتاجا الى العام في كونه بينا لا يتبين موضوعات العلوم الجزئية الخاصة
بالكنه بوجه يوجب البصيرة الكاملة في العلم الا ان يتبين في العلم العام وهو
العلم الذي يكون موضوعه بينا وعاما لكل موجود فهذا العلم هو الفلسفة الاولى
الذي يكون موضوعه الموجود المطلق والموجودات الخاصة يكون احوالها الذي

يبحث فيه ويعلم فيه كون وجودها سواء كانت الموجودات الى صفة هي العلل الاربعة
او الواجب الوجود او غيره فالاحوال انما يثبت للموجود المطلق مثل ان [illegible]
بعض الموجود واجب وبعضه جسم وبعضه مقدار عرض وبعضه وحدة وبعضه
كثرة وبعضه علة وبعضه معلول او علية ومعلولية وواحد كلية واخص الموجود
[illegible] وصار جسما فانوجبه الذي وقع في حد التغير اعطوه لصاحب العلم
الطبيعي بعد ان يتبين مبادي العلم الطبيعي التي هي الجسم والهيولى والصورة
والعدم وامكان الخروج من القوة فالجسم بهذه الاشياء والاوصاف يقع
في حد التغير فظهر العلم الطبيعي وسماع الطبيعي والجسم في علم الطبيعي كتبيض بالعلل
والعنصري والمواليد فظهر علم السماء والعالم وعلم الحيوان والنبات واذا
ضم مع انواع الجسم حيثية اولى كالصحة والمرض لبدن للانسان تنشا الفرعية
ولهذا لم يعتبر الطب جزء الطبيعي بل هو الفرع للطبيعي لان في موضوع الطب
يعتبر حيثية زائدة على الحيثية المعتبرة في موضوع الطبيعي وكذلك البيطرة





والفلاحة واذا اخذ المقدار في الفلسفة الاولى يصير موضوعاً للرياضي
لكن من حيث انه مقدار وان كان في المادة في الخارج وهذا المقدار
اذا وقع في الفلك يصير هيئة ولما كانت النسبة من عوارض المقدار
يبحث في الرياضي واذا ضم اليها قيد التاليف اللحني يصير موسيقياً
ويصير فرعاً للرياضي وكذلك يخصص بعد العموم ما الكم وينزل الى
الاعمال والصناعات الجزئية كالبنائي والنجاري وكل واحد من
هذه الجزئيات اذا لوحظ بالعموم يرجع الى الالهي ومثاله
النسبة اذا كان في التاليف اللحني فهو موسيقي واذا لوحظ
مطلقاً فهو من احوال الموجود العام لانه لا يخ موجودان من النسبة
كما ترى من مقادير الاجسام من الافلاك والعناصر والكيان والحيوان و
والالوان والانوار كل واحد منها لانه لو كان منتظماً كانت نسبة
لحسن الصوت وان كانت اضم كانت غير بهي وكذلك الصحة



والمزج والاعتدال التي لوحظت في بدن الحيوان يكون طباً وبيطرة
وان لوحظت مطلقاً كانت من فروع الالهي ويصير موضوعاً للصناعة
النبوة التي يعرف اعتدال العالم وانحراف مزاج الكل فالفلسفة يوازي
نظام الوجود كالوجود المطلق الذي حقيقته عين الواجب ثم بعده
العقول والنفوس والاشخاص والاجسام فالاول هو الالهي ثم الرياضي
ثم الطبيعي ثم الموسيقي والطب ثم الصنائع الجزئية وكل علم فهو بجنسه
يستنبط من نظام الوجود وباعتبار منتزع من هذه السلسلة
والعالم بالفلسفة محيط بالكل **المنهج الثاني** في ان الفلسفة
منفردة عن الكلام والبحث في كل واحد مباين عن الآخر فان المتكلم يشترط
تطبيق عقايده على شريعة من الشرائع وان كان بحثه على غيرها مطلقا
المسلمين كان بالاستطراد اداء لمرامه من اصل ليستمد في صنعه
لئلا تبطل مقدمة مسلمة من ضروريات الشرع كما ان المتكلم الاشعري

ويبحث عن احوال المبدأ والمعاد على النهج المقرر في شريعة من الشرائع م

يقول الترجيح بلا مرجح جائز وانما وضع هذه المقدمة حتى تقدح في ايجاب العلة
المعلول كما يقول به الحكيم ويقدح بقوته نفي حدوث الزمانى
للعالم لان مسئلة وجوب المعلول موقوفة على نفي الاولوية ونفي الاولوية
الى جهة موقوف على امتناع الترجيح بلا مرجح وكذلك اثبت الجزء الذي
لا يتجزى ظنا منه انه لو لم يثبته يلزم الهيولى والهيولى لا يجمع مع الحدوث
لان كل حادث مسبوق بالمادة والمتكلم المعتزلى اثبت الواسطة
بين الوجود والعدم ظنا منه ان العلم اما حضوري او مستلزم له
وفي الازل لم يكن شيء حاضرا عند الواجب لتسليم حدوث العالم فلا
من المعدومات الثابتة حتى يكون بالثبوت حاضرا عنده ومثال
ما يلزم على الاشعري (بتسليم الخصم) يقول ليس بين طلوع الشمس ووجود النهار
ملازمة والنار لا تستدعي حرارة الى آخره وهذا يلزم من تجويز الترجيح
بلا مرجح فتصير المسلمات والمقبولات التي يكون تارة مقبولة



وسلمة الشريعة خاصة وتارة مقبولة ومسلمة لجميع الشرائع وفي القضايا (المحمودة)
جزء للبرهان للمتكلم ولا ضرورة للمتكلم الاسلامي في اثبات ضروريات
الشرع كاثبات المبدأ والمعاد لان اثبات هذا جزء لايمانه والمتكلم من
حيث انه متكلم بعد التسليم والتصديق لشريعته يبحث عن احوال المبدأ
والمعاد والمتكلم قد يقول بنقيض ما قاله المتكلم الآخر وهذا بناء
على تسليم امر شريعة كما ان المتكلم اليهودي يتنازع مع المتكلم النصراني (بل)
وكل واحد منهما يأتي بامور مقبولة مطلقا او في شرعه او من عرف العام
وبها يصحح مقدمة من الامور الشرعية وقد يكون المتكلمون في شريعة واحدة
يتنازعون كالمعتزلي والاشعري فان الاشعري يقول ان الله يفعل
الخيرات والشرور جميعا وبنا هذا الكلام على امر من المقبولات والخطابيات
بانه لا يحد للعبد ان يشترك مع الله في الفاعلية وهذه المقدمة مقبولة
والتزم هذه المقدمة بناء على دلالة ظواهر الآيات عليها فتخصص فوضح

دلائل خطابية وقالت المعتزلة ان الله لا يفعل الشر لان الشر قبيح
والله تعالى منزه عن جميع القبائح وظواهر عدة آية توافق لقوله و
الجدال بينهم لا ينتهي قط الى حد لانه جدلي الطرفين ولكل ان يولف
قياسا عن غير الاولي بل من المشهورات والمظنونات فيمكن ان يتنازع
متكلم مع متكلم آخر واما الفلسفي فلا يشترط موافقة اعتقاده مع
ظواهر الشريعة لانه لم يولف القياس قط من المقبولات والمظنونات
والمشهورات بل يولف دائما من الاوليات وهذه الاوليات اذا الف
كان نتيجتها موافقا لظواهر الشريعة او بواطنها دائما لان الشريعة مشتملة
على الظواهر والبواطن ولو كان في النادر بين ظاهر ما ينتج من الخبر تنازع
القياسات مخالفة لابد من تاويل ظاهر الخبر لمطابقة العقل كما نص به في
الاصول لان قول صاحب الشريعة لا ينافي العقل ان كان ذلك القول
منه في الواقع ومخالفة الظاهر لاختلاف العقول لقوله كلموا الناس على
قدر عقولهم فدليل الفلسفي لا يقوم على طرفي النقيض لان النقيض



ليا بالاوليين ولا لازم لها فلا يتنازع فلسفي من حيث انه فلسفي مع آخر
بهذا الدليل واذا قام الفلسفي بزعمه برهانا على مسئلة فان كانت
غير مطابقة للشرع فامره كاذب لئلا يلزم تكذيب النبي وان انكر احد
الاوليات بان قال ليس في الوجود اوليات وبديهيات وليس الحس مفيدة
وقال كلما في الشرائع فهو محمول على الظاهر فذلك الرجل ليس الا سوفسطائيا
معاندا اراد سد اثبات الصانع والسياسات والحكم جميعا ومن غاية
التعصب في الدين نزل منزلة الكفر والزندقة فعندي ان هذا الرجل بحسب
اي انه في الفقه متكلم غير خارج من الدين صورة ويعتبر بما جاء به النبي و
لكن في الحقيقة سوفسطائي كافر لا يؤمن بشريعة من الشرائع واما
الفلسفي فانه يؤمن بجميع الشرائع ويوافق الشرع مع البرهان ويقول
ان قام برهان على مسئلة وكان ظاهر ما فهم من الشريعة غيره فاما ان يؤول
قطعا وان كان تاويلا بعيدا او ان لم يقبل تاويلا فنطرح حديثا

من تخيل به هذا الخبر وان لم يات من الناس من يتخيل به فلننظر الى زمان المعصوم
لئلا يلزم تكذيب الانبيا . فان النبي صادق قطعا ويجزم ان ذلك
ليس من قوله هذا اذا كان الفلسفي تابعا للشرع واما اذا لم يكن كا للبديهية
والصحيحة فليس له معهم كلام ومن قال من امن الشريعة
فهو متكلم وان لم يومن الشريعة فهو مشائي وان علم احوال الموجودات
بالكشف ان امن الشريعة فهو صوفي وان لم يومن فهو حكيم اشراقي
ان كان مراده ذلك الوجه الذي قلناه فهو صحيح يعني ان كان
بنا كلام احدهم على الامور المسلمة في الشريعة والاخر لا يكون كذلك
وان قال ان الحكيم يكذب الانبيا وينفي المعاد فهو غلط لان كتابهم من القدما
والمتاخرين مشحونة باثبات المعاد والنبوة والامامة وارسطاطاليس
في كتاب البرهان اثبت لبعض هذه الكلمات وكذلك افلاطون الالهي
واساس الحكماء الحقة كاساس الانبيا كما هو المشهور المسطور في كتب

الـ

السيد قال شارح كتاب التمهيد لابي حامد محمد المشهر بتركه في مقدمات
شرح ذلك الكتاب ان اغاثاذيمون هو المدعو بلسان الشرع لقمان
وهرمس هو المدعو بادريس وفيثاغورس هو المدعو بشيث
واذا فتش احوالهم واسمائهم كان اكثر الحكما من الانبيا المسمين
باساميهم باللغة اليونانية بغيرهم ويكون متكلم قائلا بالتفصيل
ويقول كل ما قام عليه البرهان العقلي ان كان ضروريا للشرع فالشرع
غير ما دل لكونه ضروريا حتى اذا عمم الفلسفي التاويل وقع في الكفر
والزندقة وهذا الكلام ليس بمستقيم لان حكم البرهان لو كان حجة فنعم
حجيته قطعا والتخصيص في الحكم العقلي غير معقول فلا بد من القائل به
على العموم والقول في جواب الفلسفي ان هذه الشرطية التي هي قولنا
كل مسئلة برهن عليها وكانت مخالفة للشرع فلا بد من تاويل الشرع
فهي حقة ولما كان في الشرطية صدق المقدم غير معتبر يمكن ان

لا يقوم فرض من شي بل الضروري برهان لان الضروري بنفسه برهن
برهان الحق والتردد والتفصيل في البرهان غير حق ثم ان في البرهان وقع
ما يخالف ضروريا فقد وقع في البرهان خلط البتة فسلك المعتزلة
الرد قولنا ان نفي البرهان هو نفي مستقيم ومن المتكلمين من
يأول الشرع حتى الاعمال الواقعة فيه من الصلوة والصيام و
الصدقات ويسمونه بالباطنية ومنهم من لا يأول اصلا وقع فيه
ويسمونه بالظاهرية والحشوية كالمجسمة **المنهج الثالث** في مسئلة
اثبات الواجب ونفي برهان اللم لان الواجب لا برهان له اعلم
انهم قالوا يمكن ان يكون قولهم بعض الموجود واجبا وبعض
الموجود صانع للعالم مسئلة والفلسفي مايل الى الاول لانه يستدل
بالنظر الى الوجود والمتكلم مايل الى الثاني لانه يبرهن بالان ويستدل
من المصنوع الى الصانع فلو وقع الواجب موجود او صانع العالم



موجود في كلام الاصحاب لجعل موضوع العلم محمولا في المسئلة فمرادهم
ما قالوا من ان موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم وقد
يكون عرضا ذاتيا له وقد يكون نوع عرض ذاتي له والواجب لكونه
نوع موضوع العلم اي الموجود المطلق فيمكن ان يكون موضوعا
لمسئلة العلم الالهي ومعنى الواجب موجود ان لمفهوم الواجب
فردا واقعيا في الخارج لانه لا يعتبر في العلوم الا الوقتية المحصورة
او ما كان في قوتها وليس المراد ان هذا المفهوم موجود لان المفهوم
غير موجود في الخارج الا بعنوان الفرد فالكلام يرجع الى الاول
يعني اثبات الفرد للمفهوم انما هو في الذهن ووجوده بين كما سيبين
النه وهذه المسئلة يحتاج الى البيان البرهاني فالمراد ان لهذا
المفهوم فردا خارجيا وهذه المسئلة نظرية قطعا ولا يلزم من كون
هذا المفهوم كليا وكون المفهوم الكلي واجبا ان يصدق على الكثير

ان يوجد بتلك الكثيرة في نفس الامر ويكونه بحسب الواقع فردا
ولا يلزم لنفيه ان يكون لكل مفهوم فرد لان اللاشي والمعدوم
المطلق مفهوم كلي مع عدم وجود فرد لهما بل في الكلي معتبر ان
يجوز العقل صدقه على الكثيرين بالنظر الى نفس المفهوم وكون
ذلك التجويز في نفس الامر لا يستلزم الافراد في نفس الامر حتى
يلزم ان يكون لواجب الوجود فرد موجود البتة كما قال به احد
من الفضلاء والا لم يجز على الواجب برهان اللم الذي هو واسطة
العلة كما هو المقرر لان المطلب اثبات وجود بلا سبب فلو كان
وسط فيما بين الموضوع والمحمول وهو العلة لم يثبت موجود بلا سبب
فمحال ان يكون له برهان اللم ولهذا اتفقوا الا برهان له وما قالوا
من ان كون العالم مصنوعا سبب لصانعية الواجب فاذا استدل
من مصنوعية العالم على صانعية الواجب كان البرهان لما. ليس



ليس بصحيح لا لانه يلزم ان لا يكون صانعية الواجب في مرتبة ذاته
ويثبت بواسطة مصنوعية العالم للذات الاحدية لان ذلك كك
قطعا لان الواجب في مرتبة الذات ليس له صانعية العالم فان صانعية
العالم امر اضافي والواجب موجود حقيقي وان اريد بالصانعية
القدرة وظن ان القدرة مطلق عين ذاته فهو غلط لان القادرية
على العالم ومقدورية العالم ايضا اضافية وان اريد صفة حقيقية
عين ذاته لم يمكن الاستدلال بالعلم وهو ظ ولفظه ليس غرض المستدل او مراده
بالصفة الصفة الحقيقية بل مراده ان صانعية الاضافية لا يثبت
للواجب الا بعد مصنوعية العالم وفي هذه الحال لا يمكن ان يقال
يلزم ان لا يكون الواجب في مرتبة الذات صانعا لانه كك فانه
في مرتبة الذات لا يتصف بشيء صفة واضافة بل لانه لا بد ان يجب
بان هذا البرهان ليس برهان لم لان الصانعية والمصنوعية متضايفان

وفى المتضايفين ليس احدهما علة للاخر لان العلة تستدعى التقدم و[الاضافة]
المعية وايضا نقول اذا كان معنى هذا الكلام الواجب موجود
او بعض الموجود واجب ان فرد الله تع الى رح انما يكون لعد العنوان
للواجب لا يمكن ترتيب قياس لمى بوجه لان القياس اللمى هو
الذى يكون بين موضوع المطلوب الذى هو ذات الواجب ومفهوم المحمول
الذى هو الموجود سبب للوجود الذى هو المحمول حتى يكون ذلك السبب
وسطا كما هو المقرر فى كتاب البرهان لا ان يصنع قياس وجعل علة
صفة من الصفات وسطا واثبت صفة الموضوع بعلم خفى فيقال
برهان اللم على وجود الصفة غافلا عن انه لابد من قياس اخر حتى
يجعل الصفة وسطا فى ضمن هذا القياس حتى يعتقد وجود الموصوف
واذا جعل الصفة وسطا لم يكن البرهان لما لانه لم يكن صفة يكون
علة للموصوف لان ثبوت الصفة موخر عن ثبوت الموصوف بل انما [الموصوف]

علة

علة للصفة او علة الصفة للموصوف شئ اخر وما يقال من ان مصنوعية
الممكن علة للصفة الاولى فى الممكن التى هو كونه ذى صانع ويقال الممكن
مصنوع وكل ممكن مصنوع ذو صانع وهو برهان لم على الواجب ليس بصحيح لانه
لو كان ذلك برهانا لم لكان علة الصفة الاولى للممكن وثبوت الاخرى
انما هو بقياس اخر وفى هذا القياس ليس الوسط سببا لثبوت ان
ليس للواجب برهان لم حقيقى لانه ليس له علة حقيقة وكلام الفلسفى
ارفع من كلام المتكلم لانه يقول الممكن مصنوع ولكل مصنوع صانع
فللممكن صانع ثم يثبت لان ذلك الصانع واجب الوجود ببرهان الخلف
والفلسفى برهن نظرا الى الوجود ويصح كماله سبحانه لانه وان لم [يكن]
معلولا وعلة اخرى يعنى البرهان بالنظر الى الوجود الذى سواه [سبحانه] لا لل
من وجد على الكنه اخص من الواجب على الواجب وهذا ليس بالحقيقة
لم لكن المع لما لم يكن من حيث انه معلول فى البين يصير شبيها

بلم كالجي بيانه **المنهج الرابع** في بيان معنى الوجود والشيء الوجود معناه
بالفارسية هستي وهذا المعنى اعم من جميع المعاني فليس له حد لان الحد انما
يؤلف من الجنس والفصل والمعنى الاعم من جميع المعاني لا يمكن ان يكون
ان يكون له جنس وفصل ويكون بينا بنفسه عند العقل لان الجنس
والفصل يحمل على الامور المختلفة واختلاف الحقيقة يكون بالفصول
فكل جنس اعم من انواعه والحال ان الوجود اعم من جميع المفهومات
فيعلم انه لا شيء اعم منه فلا جنس له واذا لم يكن له جنس ليس له فصل وايضا
كل شيء يقال في حد الوجود يكون اخفى منه فيكون تعريفه تعريفا بالاخفى
لانه كلما لا جنس له لا فصل
او الدور كما يقال الموجود ما يكون مبدأ للاثر فانه اخفى من الموجود
لان المبدأ للاثر ان كان بالفعل فليست تلك المقدمة بينة عند ارباب
الكلام لان الواجب في الازل لا اثر له فهذا المبدأ وان كان المراد صلاحية
الاثر فيتوقف فهم هذا المعنى على معنى الصلوح والامكان ولا نفهم معنى الامكان



الا بعد الوجود لان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا نفهم هذا المعنى
لا حاجة الى الوضع للعقل لان اول ما يتصوره العقل هو معنى الوجود وتصور
[illegible]
الاشياء يكون بالوجود كنور حس البصر فانه كلما يراه فانه يراه بواسطة النور
والنور يدركه بذاته واذا لم يحتج الى اللفظ والوضع للتعقل في ادراك معنى الوجود
سقط الاشتراك اللفظي عن درجة الاعتبار لان النزاع في مفهوم الوجود
البديهي والشيء كالوجود لا يمكن تحديده لان الشيء في العموم كالوجود لان الشيء
ايضا كالوجود بين بنفسه وان اريد تحديده فلا بد من اخذ المحدود في الحد
كما اذا قيل الشيء ما يمكن الاخبار عنه والشيء وچيز في الفارسية بمعنى واحد
والشيء والموجود متساويان لان كل شيء موجود وبالعكس وافترقا في المفهوم
لانه يمكن لنا ان يقال الشيء الفلاني موجود وهذا الحمل مفيد وان قيل ان الشيء الفلاني
شيء فلاني او ان الفلاني شيء او الموجود موجود حشوا من الكلام وما يقال
من ان الشيء الفلاني معدوم معناه انه في الخارج معدوم بعد ان يكون الشيء الفلاني

بعنوان في الذهن او يعرف بالمقايسة عند عدم الوجود الذهني لانه لو لم يكن
بعنوان او مقايسة موجودا لم يكن قولا وقضية لا ايجابا ولا سلبا لان
السلب ايضا يستدعي وجود الموضوع في الشعور عندهم وما يقال من ان سلب
لا يستدعي
الطرف لا يستدعي وجود الموضوع فمرادهم هو طرف السلب لان الموضوع
الوجود في طرف السلب ومرادهم بطرف السلب ليس الطرف الذي يقع السلب
فيه اي الذهن بل المراد هو الطرف الذي يكون الحكم مقيدا بذلك الطرف
مثلا اذا قيل العنقا ليس بموجود فان سلب وجود العنقا لا يستدعي وجود
العنقا في الطرف الذي قيد الحكم بالسلب بحسبه اي الخارج ويستدعي وجوده في طرف
السلب الذي هو الذهن لان العنقا وجوده ليس الا في الذهن وكذلك المجهول المطلق
الممتنعات
لكن من المفهومات الممكنة كالعنقا يكون السلب عن المفهوم الحاصل الذهني وعن
والمجهول المطلق يكون السلب عن المفهوم الوضعي ويتضح هذا الكلام ان السلب على
وجوه احدها ان يكون الموضوع موجودا في الظرفين اي الخارج والذهن

وسلب

ويسلب عن هذا الموضوع شيئا كما تقول زيد ليس بكاتب وثانيها ان يكون الموضوع
غير موجود الا في الخارج دون الذهن كالعنقا فيقال العنقا ليس بطائر فانه
يسلب الطيران عن الافراد التجويزية للعنقا في الخارج وثالثها ان يحصل في
الذهن عنوان ليس في الواقع تلك الحقيقة وذلك العنوان بل يكون ذلك العنوان
ايضا فرضيا كما يقال الخمسة الزوج ليس بموجود في الخارج والخمسة الزوج
غير متصور لان الفردية لازمة للخمسة فان حصل في الذهن مع الزوجية
يلزم ان يتخلف لازم الماهية عنها في احد الوجودين وهو محال فذلك يصح
بالفرض بان يقال ان قدرنا ان هذه الحال التي للاربعة لو كانت للخمسة لكان
محالا والحال في المجهول المطلق كذلك فانه المعدوم المطلق ليس شيئا الا بالفرض
وكل ما كان في الذهن والخارج فهو شيء وكل ما كان شيئا موجود في الظرف
الذي هو فيه وكل ظرف لا يكون موجودا لا يكون شيئا فظهر من هذه الكلمات
ان شيئا من الممتنع والمحال ليس موجودا في الذهن ايضا وكل ما كان في الذهن

فهو ممكن و الشيخ الرئيس في المقالة الاولى من الهيات الشفاء قال قد يسمى
مهية الشيء بالوجود الخاص فالوجود بهذا المعنى نفس المهيات الممكنة و مفهوم الوجود
العام الذي يقال له الوجود الاثباتي عارض لجميع الموجودات لكن لا كعروض
السواد و البياض اعني العروض الانضمامي بل هو الامر الاعتباري من الامور
المنتزعة لانه لو كان صفة انضمامية لكان المعروض سابقا عليه في الوجود
لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم الدور او التسلسل و اذا كان
امرا اعتباريا لا يكون ذاتيا لشيء من الحقايق المحصلة التي هي الموجودات بالحقيقة
و ليس شيء من الوجود بالحقيقة معدوما و الامر الاعتباري معدوم و في هذا المقام
كلام اخر نقل عن القدماء و كتبه بعض المتاخرين ايضا في كتابه و هو ان الوجود
حقيقة نفسه مانع عن البطلان و اللاشيئية و كل ما لم يكن كذلك بصريه
مانع عن البطلان و اللاشيئية و يسمونه بالوجود الحقيقي و الوجود بالحقيقة
و ليس ذلك الا ذات الواجب كما يا لحقيقة بالتفصيل فمعنى الموجود العام

ما نسب

ما نسب الى الوجود سواء كانت النسبة اتحادية او ارتباطية و بهذا المعنى عام
للموجودات جميعا لان الممكنات موجودات بالارتباط به و لا يكون نفسها ذا وجود
و بهذا المفهوم الاثباتي يكون للذات المانع عن البطلان و اللاشيئية و اطلاق
هذا المفهوم للممكن كاطلاق المتشمس للماء فما هو المشترك يكون ما نسب الى الوجود
اتحاديا او ارتباطيا فان قلت اذا كان هناك اشتراك لا بد له من علة للاشتراك
فيلزم التركيب قطعا قلت هذا بالنظر الى ظاهر الامر و الواقع فوق هذا فانه
لا بد من الاشتراك فان المفهوم من الواجب و الممكن ظاهرا المفهوم في الواقع
من الواجب حقيقة و منه في الممكن انما هو باعتبار جعله اياه فبطل ما قالوا من ان
الوجود ليس عينا في الواجب **المنهج الخامس** في بيان المهية و الذاتي
و العرضي و الجنس و الفصل و الهوية ماهية الشيء ما به الشيء هو هو و المهية يقال
للحقيقة من حيث انها تقع في جواب ما هو و من ثم قيل المهية هو ما يقال في جواب
ما هو و لما كانت المهية ما يقع في جواب ما هو فليس للمعدوم مهية لانه ليس شيئا

ولا يتى لبعض فى جواب ما هو لان ما هو سوال عن الحقيقة وما الحقيقة موجزة عن علية
البسيطة التى يكون السوال عنه عن الوجود وهذا مقرر فى كتاب البرهان كما هو
مقرر فى كتاب باريرمنياس فليس للمعدوم ذات لان الذات والمهية عبارة واحد
ويكون للمهية الاعتبارية ذات اعتبارية وليست الحقيقة المطلقة الا للموجود
الخارجى ولما كانت المهية ما به الشى هو هو فكل شى يكون غير ذات وذاتى
ليس فى مرتبة المهية لان المهية من حيث هى ليست الا هى واذا لم يكن الامور الخارجية
فى مرتبة ذات المهية لا يلزم ان لا يصدق فى تلك المرتبة لانه يمكن ان لا يكون
شى ملحوظا فى الذهن وصادقا كزوجية ماهية الاربعة لانه فى مرتبة المهية
من حيث هى ليس للاربعة زوجية لان مهية الاربعة ليست الا اربعة واحدة
وليس شى من اللوازم وعدمه ذاتيا للاربعة ولكن فى الحال التى يكون بعض مهية
الاربعة منظورة بلا جميع الوضعيات صادقا ان الاربعة زوج لان لازم
المهية لا ينفك عنها قط الا فى الملاحظة العقلية وهذه الملاحظة فى الحقيقة

حلط

خلط وتعرية فظهر ان وجود شى من اللوازم والعوارض فى مرتبة المهية من حيث هى
ليس منظورا وكذلك عدم شى من اللوازم والعوارض فى تلك المرتبة فارتفاع
النقيضين فى مرتبة المهية جايز بغير كوران لا يكون شى من النقيضين فى مرتبة المهية من حيث هى
منظورا ولو صدق قد لوازم المهية كالزوجية للاربعة والفردية للخمسة فرفع من
المعنى يحسب الصدق محال لانه لا شى من النقيضين بكاذب معا فالمهية والذات
واحد للامور الموجودة لان الامور المعدومة لا يخلو من ان يكون ممتازة
او غير ممتازة فان كان بينها امتياز فى نفس الامر يكون موجودة بالبداهة
والزيادة عليه يطلب البرهان يكون سفسطة وايضا ليس اثباته بالبرهان بل ما ذكر
فيه هو التنبيه لان للطلب من اول الاوائل وان لم يكن ممتازة فى كان
المعدوم والوحش المعدوم وكذا الحجر المعدوم والسماء المعدوم والعقل المعدوم
والعنقا المعدوم كل ذلك واحد فليس شيئا اذ الشى ليس شيئا الا بعد ان كان
ممتازا عن اغياره فالمهية المعدومة ليست شيئا لانه فى العدم وكان العدم

عارضا له بل العدم لا يعرض شيئا لان الشيء ما دام شيئا لا يعرضه العدم
واذا صار لا شيئا لا يقبل العارض واعني العدم ليس شيئا حتى يعرض
شيئا وينزع ذاتا عن الامور الموجودة في الذهن وقد بين هذا الكلام
سابقا وقد يكون اطلاق لفظ المعنى الاعم مرادفا للجسم المفهوم كما تقال
ماهية العنقاء معدومة وهي اي الماهية على قسمين مركب وبسيط والذات
والذاتي للبسيط واحد وللمركب يكون الذاتي بمعنى الجزء لنفسه
والمراد بالذاتي في هذا المفهوم هو الذي يكون في الوجودين مع الماهية
لانه ليس لازم الماهية الا هكذا لانه كان كلما تصور الماهية تصور هو لنفسه
بان يكون لازم الوجود الذهني البين بل المراد بالذاتي هو الذي لا يكون
في مرتبة متاخرا عن الماهية بمعنى ان يكون رفعه رفع الماهية في الذهن
والذاتي بهذا المعنى يمكن ان يكون للعرض لان الجوهر قد يكون عرضا
كلون البياض لان اللون ذاتي للبياض وقد يكون عرضا كالابيض

للان

للانسان وقد تقرر هذا الكلام في كتاب الالباب عموما والماهية المركبة
اما حقيقة مركبة من الجنس والفصل وهما بحسب الاسم قد حدد في كتاب الالباب
فنقول كل ماهية اما مشارك مع ماهية الاخرى بكون مغايرا لها في امر ذاتي
او لا فان كان مشاركا يكون مركبا من امرين احدهما ما به الاشتراك وثانيهما ما به
والماهية الاولى لما كانت مغايرة لها وبينهما حقيقة مشتركة فلابد لما به الاشتراك
الذاتي من ما به الامتياز الذاتي اما احتياج ما به الامتياز فلاجل
فرض المغايرة واما احتياج الذاتي فلانه لو لم يكن ذاتيا لكون عرضيا لان
المباين المحض لا نسبة له مع الماهية والكلام في الاجزاء المحمولة فعلهما متبائنين
الماهيتين لا امتياز بينهما الا بالعرض فهما ماهية واحدة لا ماهيتين وهذا خلاف
انا فرضناهما ماهيتين هف ولا يكون للماهية الغير المشاركة جنس وفصل لعدم
المشاركة مع ماهية اخرى واذا لم يكن مشاركا لا جنس له ولا فصل
المقوم في الحقيقة لان الفصل المقوم في الحقيقة مزيل للابهام جنس

مشاركة
المبهمة واذا لم تكن المبهمة مع اخرى فلا جنس لمبهم فلا فصل له ولا كوران
يتركب المبهمة من امرين لا ابهام في شيء منهما بل يكونان متساويان
لانه لا يمكن التاليف بين شيئين في الحقائق المحصلة الا بالافتقار وليس
الافتقار الا لكون احدهما بالقوة والاخر بالفعل والابهام عبارة عن
القوة في الذهن واذا كان الامران في مرتبة واحدة في الفعلية
والابهام لا افتقار بينهما واذا لم يكن الافتقار بينهما لا تاليف ولذا
لم يكن التاليف لا يوجد ماهية كذلك ولذلك قال بعض المحققين ان
البسائط لا فصل لها فلا فصل للون ولا لغيره من البسائط وانما
الفصل للمركبات وانما كان الفصل الصورة كالحساس للمادة
والناطق ليس هو فصل الانسان بل لازم من لوازم الفصل الذي هو
النفس ومن هذا الكلام نظهر ان لا جنس ولا فصل للمقولات اه المراد

بالفعل

والمراد بالفصل في هذا المقام ليس الا الفصل المقوم ولما كان الفصل
منتسبا الى الفصل بالحقيقة والفصل المنطقي والفصل المنطقي يجوز ان يكون
لازما من اللوازم قال والناطق ليس هو اه وليعلم ان الجنس مبهم في الوجود
ويكون تعينه وفعليته بالفصل لان الابهام بمنزلة الصورة الجنسية في الذهن
ومعنى هذا الكلام ان الجنس اذا لوحظ بحيث لا يلاحظ معه فصل بل يلاحظ
عدم جميع الفصول لا يكون الجنس في هذه الصورة مع جنسيته وهذا انما يكون
من جهة عدم محموليته على النوع والفصل والجنس دائما محمولان وان اخذ الجنس
بعنوان يكون الفصل معه يكون نوعا فالجنس جنس اذا اخذ لا بشرط ومعنى
اللابشرط ان وجود الفصول وعدمها لا يكون منظورا مع الجنس والكلية
بين اللابشرط وبشرط لا في هذا المقام فالحيوان يكون لا بشرطية في وقت
يمكن اخذه مع جميع الفصول وعدمها وفي هذه الصورة يكون الفصول
في ضمن الحيوان بالقوة ومعنى ذلك ان الحيوان يمكن ان يعين بكل واحد من

هذه الفصول وفي هذا الوقت يكون الحيوان محصلاً فنفس الحيوان جنس
للحيوانات الناطق وغيره والطاير وغيره بحيث لا يكون تعين الحيوان
معتبرا مع واحد منها بالفعل الا انه يمكن ان يكون كل واحد منها لا بمعنى ان عدم
التعين يكون معتبرا فيه فانه بهذا الاعتبار لا يكون جنسا بل مادة قابلة
لصور الفصول وهذا الابهام لا يكون في الخارج مع الحيوان لان الحيوان الخارجي
متشخص بل هو في الذهن لا بمعنى ان علم الذهن يكون مبهما لا يعلم الحيوان الجنس
بوجه الجنس او لا يعلم بالفعل بل يعلمه بالفعل وبوجه الجنس على صفة الابهام
فهذا الابهام ليس صفة لعلم النفس حتى يبقى ليس في النفس ابهام لان الجنس
متصور في الذهن ومتحصل بل هذا الابهام يكون جزء صفة الجنس بمعنى
نحو وجود الجنس في الذهن نحو ابهام بل الصورة الجنسية والذي يكون الجنس
جنسا في الذهن ابهام لانه لو لم يكن ابهاما يكون اما مادة او نوعا وهو معنى الابهام
تام معين مثال لا نطق ان الحيوان الجنس مع كل واحد من الفصول على البدل لانه

لانه لا يعلم انه يتحصل مع النطق او مع الصهيل او مع النهق ويكون مبهما وهذا
الحيوان من الابهام يقع في الجنس والمبهم متصور وان كان باعتبار يكون في الذهن
محصلا وهيا للفصل يكون مرتبة لتحصيل الجنس وتقومه بالفعل والفصل مع الجنس
متحد الوجود في الخارج ويفترق معه في التحليل العقلي بحسب المفهوم والجنس غير معتبر
في الفصل لان معنى الناطق منسا ماله النطق لا الحيوان ذو النطق ومن هذا الوجه
حمل الحيوان على الناطق صحيح والمراد من الشيء في الحقيقة هو الحيوان وهذا الحيوان معتبر
في الحمل لتلاحق ان العرض العام والفصل كيف يعتبر والى ان الفصول
لا يمتاز من الاجناس الا بالمفهوم فهو الفصول ولا حاجة الى الفصول الاخر
لان الاحتياج انما يكون في وقت يكون مفهوم الفصل عين مفهوم الجنس
وكذلك ليس كذلك بل الناطق والحيوان واحد بحسب الذات ويفترقان باعتبار
في التحليل العقلي بحسب المفهوم وانما ينتزع الجنس من المادة والفصل من الصورة
للحقائق المحصلة كما مر في كلام المعلم الثاني لمبدا الجنس والفصل الجنسي

والفصل الحقيقيين وبقي للمفهومات المحمولة الجنس والفصل المنطقيين ومفهوم
الفصل المنطقي يمكن ان يكون امرا عرضيا او اضافيا ولكن اذا اشار بهذا المفهوم
الوضعي بانه الشي بالفعل يقال الذاتي كالقابل للابعاد والناطق فان بين ا لنفصلين
بالاضافة والقياس بالابعاد والكليات يدرك ولا يخرج عن الاضافة لكن لما كان
المراد الاشارة فالمبدا هو الصورة الانفعالية الجوهرية والنفس فهذين يكون
الجسم والان لا حيا وان ما بقي لهذين المفهومين فصل قال الشيخ الرئيس
في تعليقاته الجنس والفصل حقيقتهما ان يعقل معان مختلفة يكون لها لوازم مشترك
الجميع في بعض تلك اللوازم وتختلف في البعض فاللوازم المشتركة يسمى جنسا
والمختلف فيها يسمى فصلا او لوازم او اعراضا ثم سال على نفسه وقال ولقائل
ان يقول فهي لوازم لا مقومات فنقول انها لوازم بالاضافة الى الحقائق
التي تستنبط منها هذه اللوازم وهي مقومات للمعنى العام من حيث المفهوم
وذلك ان المعنى العام لا وجود لها في الاعيان كالحيوان مثلا واما وجوده



في الذهن فهي مقوم لوجوده واللوازم المذكورة في الكتب من اللوازم بحسب
المفهوم لا بحسب الوجود والحس والحركة هي لوازم النفس ولكنها مقومات للحيوان
من حيث المفهوم لا والحيوان لا وجود له الا في الذهن انتهى وبهذا الكلام ظهر
ان الجنس والفصل جزء ذهني منتزع ومستنبط من الامور الخارجية ومنتقط
من الخارج اما هذه لوازم للذوات الخارجية وجزء للحقيقة الذهنية بنحو من انحاء
الاعتبار المغايرة والذي هو الجزء الخارجي هو المادة والصورة واللوازم
التي تكتب في الكتب هي التي تنتزع من المادة والصورة ولهذا لا يصير حمل
دونهما والحد هو الامر الذي يتالف من الجنس والفصل كالحيوان الناطق والنوع
ليس بحد لان المعتبر في الحد هو الاجزاء بالفعل وفي المحدود بالقوة لان الانسان
معنى واحد يحلل بالحيوان والناطق فالتفاوت بين الحد والمحدود بالاجمال و
التفصيل واذا ضم الاعراض بالنوع يظهر الموثر بمعنى التشخص وهذا التشخص
ليس في الخارج لان العوارض في الخارج لا تلحق النوع المبهم لان النوع

المبهم لا يمكن ان يكون فی الخارج مع الابهام النوعی وكل عارض خارجی متاخر
عن وجود المعروض لان ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت فی ظرف
الثبوت وايضا الانسان مع زيد مثلا متحد الوجود فی الخارج بدليل صحة
الحمل ولا شیء من المتحد الوجود مع الشیء يمكن ان يتقدم مع ذلك الشیء لان الوجود
المتحد الوجود مع الشیء معيته عنه وبينه بل اثر من المعية والتقدم يستلزم
الاثنينية والاثنينية والاتحاد لا يجتمعان فوجود الانسان فی الخارج هو وجود
زيد بعينه ولا يكون بين زيد والانسان فی الاعيان اثنينية ولما لم يكن وجود
فی الخارج الا التميز الخارجی اعنی الذات بحيث يترتب عليه الوجود والتشخص فهما
فی الخارج عين زيد لا من العوارض الخارجية ولا التغير فان فی الذهن
ايضا فی ظرف الخلط والتعرية فالتشخص والوجود يتغير فان المبهوم
ويكون التشخص فی الواقع هو الطبيعة المرسلة للكلی بذا الوجود الخارجی
ويفترق التشخص عن زيد فی التحليل العقلی والكلی فی هذا العقل تشخص

بتشخص

بتشخص العقلی المجرد ولا يكون كثرة بنحو من الانحاء فانه ممتاز عن الغير ومتعين
متعين بليق بالنوع مع الجنس بل بعرض النفس لحقيقة الوحدانی ويكون موجودا
وهذه الوحدة فی المرتبة العقلية لا ينافی الكثرة الخارجية ويكثر فی حد الخارج
ويتحد مع الكلی بلا وقوع كثرة فی ذات الكلی او تجزی بل ذلك الانسان المتعين
بزيد بعينه يكون متعينا بعمرو والتعدد فی زيد وعمرو لا فی الحقيقة الانسانية

المنهج السادس فی اتحاد العاقل والمعقول اعلم انه لا يمكن ان يكون الواجب
الوجود مبدا للكثرة لان كل ما يكون منشا للكثرة فی الخارج يكون حيثية اسناد
كل منها بالذات متميزا عن حيثية اسناد آخر لانه لو كان الاسناد جميعا باعتبار
واحد لزم ان يكون الكثير واحدا وهذا بديهی لانه ضروری ان اصدور الكثرة
يوجب الكثرة فان لم يكن حقيقة فلا اقل من ان يكون اعتبارية فلا يصدر
عن الواجب اولا الا الذات البسيطة ويمكن ان يكون لهذا الذات لوازم
يفترق بالتحليل العقلی وذلك ان فی ذات الواجب لا يكون قوة انفعالية .

يقبل بهذه القوة صورة لانه قوة فعلية محضة من الوجه الذي يكون
فعلية محضة والوجود الحقيقي الذي يكون بنفس ذاته مانع عن البطلان
واللاشيئية فالوجود فعلية مطلقة والوجود المحض لا يقبل شيئا
لان الشيء الذي يقبل يكون فيه امكان قبول ذلك الشيء ولا يكون
ذلك الشيء له في مرتبة ذاته والا يكون قابلا له بل ذلك الشيء يكون ذاتيا
وضروريا له وليس معنى القابلية الا انه لا يكون فيمكن ان يكون فظهر ان
الواجب الوجود لا يكون موضوعا للعقل مطلقا وبعد الواجب الوجود
يكون ذات العقل وهو من حيث الذات يقبل اثر الواجب الذي هو الصورة
العقلية وهذه الصورة ليست جزءا خارجيا له بل تحلل العقل الى قابل الوجود
والوجود فينتزع القوة من ذات العقل في مرتبة العقل وهذه القوة
والامكان لا يكون الا باعتبار القوة القابلية التي هي قوة الانية العقلية
في هذه المرتبة ومرادنا بالصورة التي الذي به يكون بالفعل واوردنا

ذلك

ذلك مبالغة لان الفاظ الفلاسفة كالموضوع ثم بعده النفس بان يوصل العقل
اثر الواجب بواسطة الصورة العقلية الى النفس التي يوجد ما في موضوع
فعله الذي هو الطبع لان النفس بوجه يكون مع الطبع وبوجه مع العقل
كما ان العقل يكون بوجه مع النفس وبوجه مع الواجب ويصل اثر الواجب
بواسطة العقل والنفس الى الطبع الذي يوجد الصورة الطبيعية في موضوع
فعل النفس الذي هو الجسم المطلق يعني ان الجسم المطلق الذي هو جسم بالفعل
موضوع للصورة الطبيعية الذي يقبل الصورة من النفس والطبيعة بوجه
مع الجسم المطلق وبوجه مع النفس والعقل والطبيعة توصل اثر الواجب
الى الجسم المطلق يعني تحصيل الجسم المطلق بقوة الهيولى الذي يحصل اثر
الطبيعة الذي هو الجسم المطلق من الهيولى والصورة والطبيعة والنفس والعقل
يوصل اثر الواجب بقوة الانفعالي المحض في موضع تلك القوة اعني العدم المحض
ومعنى هذا الكلام ان لا يمكن ملاحظة موجودا دنى من الهيولى وبعده العدم المحض

وعلى الدوام يكون سبب الهيولى ومقومها وجود الصورة لا العلة المباينة
الذات التي توجد المع ويكون المع مفارقا ومجردا عنه وتوجد الطبيعة الصورة
والنفس الطبيعة والعقل النفس يعني ان العقل ما لم يتوسط بين الواجب
والنفس لم يصل اثر الواجب الى النفس وما لم يتوسط النفس بين العقل والطبع
لم يصل اثر الواجب الى الطبع وما لم يتوسط الطبع لم يصل الاثر الى الصورة
وما لم يتوسط الصورة لم يصل الاثر الى الهيولى والهيولى موجودة
بالقوة المحضة التي لا يكون فعلية اصلا ولهذا القبيل كل صورة واذا
كان بالقوة لا يمكن ان يكون له موضوع البتة لان كل موجود في مرتبة
فعلية الهيولى وكل ما يكون في مرتبة الفعلية لشيء لا يمكن ان يكون مادة
لذلك الشيء لان المادة ما به الشيء بالقوة فالذي يكون الهيولى
به بالقوة عدم محض يكون من ضعف الوجود لا يكون مرتبة فعلية
الا موجود بل اذ حللة العقل كليلة الا القوة المحضة والى القوة



الانفعالية المحضة ونهاية الفعلية التي تكللها بهي المستعد والقابل على
الاطلاق كما قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفا فالهيولى اضعف الموجود ذات
ولسه مراتب القوة لكونها بالقوة لكل فعلية والعقل لا يمكن ارادة وجود موضوعه
الا العدم المطلق والمراد من الموضوع في هذه الكلمات لارسطوطاليس هو
الامر الذي يكون ذات الموضوع لذلك الامر وفي تلك المرتبة قابلا فالموضوع
بهذا المعنى على ان يكون لجميع الموجودات سوى ذات الواجب لان كل شيء ما لك
امر امر ذاته ويصل اليه فله قوة قبول ذلك الامر فالهيولى فعيده الصورة
الجسمية التي تصير الجسم المطلق بها بالفعل جسما مطلقا والهيولى تصير موضوعا
للصورة وتصير بها بالفعل وتحصيل الجسم المطلق والجسم المطلق الذي هو
الهيولى المصور تصير موضوعا للطبيعة ونظير الجسم المنوع وهو تصير موضوعا للنفس
ونظير الجسم المتنفس والجسم المتنفس الموجود بالفعل يقبل صورة جميع العالم الذي
هو العقل وكل واحد منها مرتبط مع آخر ويلزم كل واحد الاخر قال

الاشرف

ارسطوطاليس ان الخط من العقل اخذ امنه يقال لهذا الطريق
عند العقل وان عرج من المبيوتيق له الاشرف عند الحس لان العقل بواسطته
اولاً ينتقل من الاشخاص المتعددة الى الحقائق النوعية وكذلك من جنس
الى جنس حتى ينتهي الى جنس الاجناس وكذلك حتى ينتهي الى الموجود المطلق
ومن مفهوم الوجود الذي لا حد له وعام يجد الحقيقة الوجودية والذات
المانع من البطلان واللاسببية وكل صورة محسوسة اذا حصلت في الجليدية
يجرد من نحو المادية واذا حصلت في الحس المشترك وفي الخيال يجرد من نحو اخر
الى حيث لا يختلط بالمادة اصلا ويتصل بالعقل كالغذاء للبدن فانه في
كل موضع ومورد من المعدة والكبد والعروق والجلد يرفع فضولا
والذي هو قابل يصل الى البدن الان ان المنهج الرابع في العلم
لا شك ان حالنا بعد العلم غير حالنا قبله فبعد العلم نرى صورة
لا نراها قبله فالعلم اما تلك الصورة او انكشافها عندنا وهذا الرابع

سهل



سهل الوجود كليهما فالاحتمال اثنان فاما ان يكون تلك الصورة مطلقا
لا تخرج ذلك العاقل الى الفعل من حيث الذات بل ذات ذلك العاقل
وتلك الذات ويكون تلك الصورة عرضا في العاقل كالسواد في القرطاس
او تخرج تلك الصورة ذات العاقل من مرتبة الوجود بالقوة الى الفعل كالصورة
الانسانية للمادة المنوية فان المادة المنوية بالقوة للصورة الانسانية
ثم تخرج المادة الى الفعل وتجعلها انسانا بالفعل وتصيرها حقيقة من الحقائق
فوق الاولى والمراد بالفوقية ما يكون مظهر الاثار اكثر مما كان والصورة
العقلية انما تجعل العاقل حقيقة محصلة يكون عقلا بالعقل وموجودا
والاحتمال الاول مذهب لبعض الاكابر من الفضلاء والاحتمال الثاني مذهب
من قال باتحاد العاقل والمعقول كفرفوريوس الصوري والاسكندر
الافرودوسي وابي نصر الفارابي المعلم الثاني وارسطاطاليس في كتاب
اثولوجيا ويظهر من كلام الاسكندر ان كل صورة تجرد عن الهيولى

يكون عقلا بالفعل وعاقلا بالفعل والمراد من هذا الكلام ليس ان العقل
اذا تجرد عن الهيولى يصل الى العقل ويتحد معه لانه لا شيء من الصور يمكن
ان تخرج عن مرتبة الهيولى بمحض التعقل بل المراد ان ذلك العقل بالفعل
بالقوة عقل هيولاني بالفعل والتشوق الطبيعي الذي للناقص يتحرك
نحو الكامل ويصير عقلا بالفعل وهذه الحركة ظنوا الحركة في الجوهر وعند هؤلاء
الطائفة ليست حركة في الجوهر الا ان هذه تسمى الحركة ولا مشاحة في الاصطلاح
بل اطلاق الحركة ههنا لضيق من ضيق العبارة وبيان هذا الكلام ان
ما نفهم اولا من التعقل هو وجود شيء لشيء او ظهوره له او باي عبارة شئت
وتجد لها مناسبة في التعبير وهذا المقدار لازم للتعقل فنقول كل مجرد
عاقل ذاته لان التعقل عبارة عن الظهور او وجود شيء مجرد لشيء مجرد
لان التعقل ليس صفة سلبية وعدمية بل هو ظهور صورة الشيء وليس
هذا المعنى الا وجدانيا ولما كان التعقل وجود شيء لشيء فيكون

كلما

كلما كان وجوده لنفسه وجوده عبارة عن تعقله والمغايرة بالاعتبار
فكذلك الامر ليس مقارنا للمادة ولا صورة في المادة لان الصورة المادية
موجودة بالقوة والحاصل ان العلم ليس الا الوجود والفعلية والظهور
فلا يكون التعقل مع الذي بالقوة والمشترك بالقوة المحضة الذي ليس له
وجود لذاته فكل شيء كان مدركا لذاته كان بريا عن المادة والانفعال
فكل ما كان ماديا ليس عاقلا بالفعل وايضا كلما كان ماديا ليس معقولا
بالفعل بل محسوس او متخيل لان التعقل بسيط وكلما كان ماديا من الوجه الذي
يكون ماديا لا يخلو من مقدار ووضع ما فلا يحصل في الامر البسيط لان كل مقدار يستدعي
محلا ذا مقدار فكل معقول مجرد وكل عاقل مجرد وههنا مقامان الاول
ان كل عاقل له علم بذاته وذلك العلم له نفس ذاته وهو وجوده الذي هو مجرد وليس
الملاعه الا وجوده الذي هو لنفسه فلا ينفعل عن نفسه قط والثاني انه لا يكون
معقولا الا وهو وجوده العاقل وبين هذه المقدمة الاسكندر الافرودوسي

وبيان نحو وجود العاقل بالفعل يكون الشيء ابعد من العاقل بالقوة لان العاقل
بالقوة هو المعقول بالقوة والعاقل بالفعل المعقول بالفعل وليس العاقل
بالفعل معقولا بالقوة قط لان كل شيء من الوجه الذي يكون عاقلا بالفعل
معقول بالفعل والمراد بهذا ليس المعنى الاضافي بل ما قلنا انه ليس العاقل بالفعل
والمعقول بالفعل الا نحو الوجود بالحقيقة وليست الاضافة للامور المحققة عين ذاتها
او جزء ذاتها بل ذلك الامر حقيقة يعبر عنها بتلك المفهومات الاضافية
فنقول كل شيء بعينه يكون عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل وليس
عاقليته الا من الجهة التي يكون معقولا فليس العاقل والمعقول الا ذاتا
واحدة لانه لو كانا اثنين لا يكون العاقلية بالذات الواحدة الا لما ليس
الا امر مباين وكذلك ليس معقوليته الا لآخر الا بالقياس الى امر مباين وهذا
ليس بصحيح لان العاقل بالذات عاقل والمعقول بالذات معقول لا انا قلنا
ان العاقل والمعقول عبارة عن نحو الوجود ولما كان العاقل بالذات





عاقل وموجود حقيقي محصل وكذلك المعقول حقيقة محصلة لا يمكن ان يكون
باضافة فذا اما ذات واحدة يكون من وجه عاقل ومن وجه معقولا والتفصيل
وذلك المجمل ان لكل عاقل بالفعل نحو وجود وحد ومرتبة من الوجود مغاير مع
العاقل بالقوة لان العاقل بالفعل معقول بالفعل والعاقل بالقوة معقول
بالقوة وقد قلت ان كل شيء لا يكون معقولا بالقوة الا باعتبار الهيولى
وقلت ايضا ان كل عاقل بالفعل معقول بالفعل ولما كان مرتبة الوجود
للعاقل بالفعل اعلى كان لا محالة باعتباره صورة يكون بها عقلا بالفعل
والا لكان التفاوت بين المرتبتين مفقودا وليس كك فالصورة
ليس يباين له ما حال في العقل كالاعراض في الموضوع او كالصورة
في المادة ولا يمكن ان يكون كالاعراض في الموضوع لان العرض يلحق
الموضوع وبعد اللحوق يكون في حد من الوجود ولا يغيره عن حاله والا
لم يكن عرضا لان العرض انما يعرض للموجود بالفعل كالسواد للكرابك.

فان السواد لا يغير نحو وجود الكرباس بل يعرض حالة منه فلا بد ان يكون كصورة
في المادة يجعلها محصلة بالفعل فالنفس بالصورة العقلية عقل بالفعل و
لما كانت الصورة العقلية المعقولة مجردة باقية والنفس بها بالفعل وعقل
يكون باقية ابقية بدوام الصورة العقلية ولا زوال لتلك الصورة العقلية
لانه يقينية ولا زوال لشيء من اليقينيات فلا زوال للنفس وهذا الذي قلنا انه
كالصورة في المادة مرادنا منه ليس الا ان الصورة العقلية تحصل النفس
بالفعل لا انهما كالمادة والصورة موجودتان وان كان هذا التجويز في بادي
النظر حال المادة والصورة بزعمهم ومحصول هذا المطلب الغامض
ان كل عقل يكون بالفعل بالصورة العقلية المجردة لان كل معقول مجرد
بدون الصورة العقلية ليس عقلا بالفعل ومرتبة وجود العقل بالفعل
وحقيقته مرتبة من القوة العقلية لان العقل بالقوة ما لم يجرد عن القوة
لم يكن عقلا بالفعل فكل صورة عقلية للعقل يكون العقل حاملها

بالفعل



بالفعل وبتلك الصورة العقلية يكون العقل بالفعل عقلا ومفارقا عن مرتبة العقل
بالقوة ونحو وجوده وحقيقته مغاير مع العقل بالقوة فلا يمكن ان يكون
العقل بالفعل عقلا مع قطع النظر عن الصورة العقلية وهذه المرتبة من الوجود
ليس له الا بالصورة العقلية ومع قطع النظر عنها يكون حاسا مع المحسوس ويصير
بالصورة العقلية عقلا بالفعل فالصورة لا يمكن ان يكون كالسواد للجسم
فان الجسم بالسواد لا يخرج عن مرتبة وجوده بل يخرج الى الفعل عرض من اعراضه
والعقل بالصورة العقلية معنى فرق عن الحاس والمحسوس وساير امور صاحب
القوة الانفعالية فتلك الصورة متحد مع العقل لان العقل بتلك
الصورة عقل بالفعل يعني انه بهذه الصورة يكون مفارقا عن القوة الانفعالية
كالالف الذي بالصورة الالفية يكون الفا بالفعل والصورة
مقوم له لا كالكرباس لان الكرباس لا يصير بالسواد كرباسا بالفعل بل بالسواد
يكون الكرباس اسود ومرتبته تلك المرتبة الكرباسية التي كان عليها

قبل السواد بدون غيره والبياض كل من تجاور الكون الامتياز
بينهما في الخارج اذا كان لهما قدر ومقدار او قوة بهوا ويمكن ان يتفق
تجاورا من هذا الوجه وتفارقا من الوجه الاخر كالجسمين اللذين
التقيا بالسطوح والى ان العقل والصورة العقلية ليس كك فلا امتياز بينهما
وقد اشار الى ذلك المعلم الاول في بعض اقواله الفرق بين نقش
الخاتم الذي ينطبع في الشمعة وبين الصورة العقلية هو ان نقش
الخاتم في سطح الشمعة فقط بخلاف الصورة العقلية فانها لا امتياز من العاقل
وايضا لا يمكن ان يكون العقل موجودا بلا صورة عقلية ويكون ها لفعل
عقل والصورة العقلية حالة له كالسواد للجسم وذات العقل متميز
في الخارج عن الصورة العقلية لان كل شيء كان كذلك لا بد له من قوة
يكون العقول في الخارج مستندا الى تلك القوة لذلك العرض والحالة
ولا يمكن ان يقال الصورة العقلية لا يكون موجودا خارجيا لان الامر





العقلي هو الذي يكون بدون اعتبارها موجودا وثابتا في الخارج ذات وصفته
سواء كانت تلك الصفة من الاعراض المادية كالسواد والبياض او مجردة
كالصورة العقلية وما يقال ان هذا البين وجودا خارجيا معناه ان هذا نحو
اخر من الوجودات المتاصلة لان احدا لا يمكن ان يقول لا نحصى العقل
في الخارج بالصورة العقلية والعلمية بل في الخارج نفس العالم والعلم حاصل
له ومن ثم قال ارسطوطاليس في المير الاخر من كتاب اثولوجيا
العقل كل الاشياء بالفعل وصورة تمام العالم وقال ان للنفس
مرتبتين مرتبة الحس وفي هذه الحال محسوس بالفعل وحاس بالفعل والاخرى مرتبة
التعقل ويكون العاقل بالفعل في هذه الحال لوجود العقل بالفعل لانه لو كان
للعقل حالا ان يكون وجود العقل اما محسوسا واما معقولا بل هو المحسوس في
الاس والعاقل والمحسوس المعقول في الرجل اذا ادرك شيئا يكون ذلك بالفعل
والاستاذ ابو علي مسكويه قال في كتاب الفوز الاصغر بعدما بين

ان المدرك في الان ان شئ واحد يكون به حاكما بين الامور المتضادة
فنقول ان النفس الناطقة مدركة للامور المعقولة بغير الة والذي تدرك به الامور
المحسوسة وذلك انها اذا طلبت الامور المعقولة انبسطت ورجعت
الى ذاتها كانها تطلب شيئا هو عندها واذا طلبت الامور المحسوسة خرجت
عن ذاتها كانها تطلب شيئا خارجا منها فتحتاج الى الة توصل بها الى مطلوبها
فان وجدت الالة صحيحة استعملتها وادركت الامر الخارج ثم حصلت صورتها
عندها في الوهم وان لم تجد الالة فانها لعدم ذلك لا تطلب وليس بها هذا
الكلام الاعلى ان للمحسوس ضدا وللمعقول ضدا اخر من الوجود ولكل مرتبة
اعلى مرتبة ادنى والفعلية في العقلية اتم من الادنى ومثل ذلك العقلين
فانه لا يعلم لذة الجماع لانه ليس بمشتهى العقل والمشتهى يعلم العنين كما هو

المنهج الثامن في علم المبدا الاول تعالى شانه بذاته وبالاشياء المعلولة
اعلم ان هذه المسئلة من غوامض العلوم واضطرب ارباب العلم فيه



كثيرا فعلينا نقل المذاهب لعل الله يلهم علينا الحق في البين اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم فنقول بالشرح والبيان ان المعلم الاول قال واجب الوجود
مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته له الكل من حيث لا كثرة فيه فهو
من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس
ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة فقال بعض الافاضل في شرح هذه الالفاظ
ان لفظ وهو ظاهر يمكن ان يكون جملة معترضة يعني ان هذه المقدمة التي
هي ان واجب الوجود مبدأ كل فيض ظاهرة لانه اشتهر فيما بين الفلاسفة
ان لا مؤثر في الوجود الا الله لظنهم ان كل مؤثر في الوجود غيره فذلك
الاثر بالذات غير منسوب اليه بل هو واسطة في ايصال الاثر الواجب
اما ذلك الامر كما يحقق في ترتيب نظام الوجود وما قيل من ان هذه
المقدمة لا تنافي صدور حركات العباد عنهم فقد خص بحسب اللفظ

القاعدة العقلية وهذا الكلام على تقدير ان يكون المراد من المبدأ المبدأ الاول للكل
وان قلنا ان المبدأ اعم من ان يكون بواسطة او بدونها لانه يبين بعد بطلان السلسلة
الممكنات منتهي الى الواجب لذاته وهذا البيان على تقدير ان يكون
قوله على ذاته ليس في النسخة وان كان كما هو في الاكثر يصير معناه واجب الوجود
مبدأ كل وجود والحال انه ظاهر على ذاته يعني انه عالم بذاته لعدم قوة وانفعال فيه
بوجه من الاكوان فيصير هذه المقدمة مقدمة قياس بان يقال الواجب الوجود علة
لكل موجود وعالم بذاته والكبرى مطوية وهي قولنا وكل ما كان علة وعالما بذاته
عالم بالمعلولات والصغرى ظاهرة وبيان الكبرى ان العلم بالعلة يستلزم
للعلم بالمعلول من حيث يكون وجود المعلول ضروريا للعلة التامة فظرف وجود هذا
الكلام صحيح عند الفلاسفة في العلة التامة ان كانت في الخارج يكون المعلول معها
وان كان في الذهن فكذلك لان اللزوم يتبين بين معنى اسباب الشيء وذكره او
لا تحتاج هذه المقدمة الى بيان ازيد من هذا فبعد ابتنى المقدمتين ظهر انه

لا الكل

لا الكل من حيث لا كثرة فيه فتبين ان الواجب تعالى عالم بالكل بالصورة الوحدانية التي
ليست تلك الصورة ايضا زائدة على ذاته لان الواجب لا يقبل صورة بل ذلك كما
ان صورة الخاتم تكون في ذهن الصانع وبواسطتها يظهر الخاتم متشخصا في الخارج ونفس
ذات الباري تعالى يفعل فعل الخاتم الذي في الذهن وبهذا الاعتبار يقال ان نفس ذات
الواجب باعتبار عالم بجميع الممكنات ومعلوم باعتبار وفي الحقيقة تلك
الكثرة كثرة اعتبارية وسيأتي تفصيل هذا المقال ان شاء الله تعالى وبعضهم يسمي هذا العلم
الاجمالي ويقول كمال واجب الوجود اعني هذا العلم والعلم التفصيلي ليس
بكمال ثم نقول في صحة هذا وفساده نقل اجماع الاوائل في العلم ولما تبين ان
واجب الوجود لا يقبل صورة فذاته بنفسه عالم بجميع الممكنات لان الواجب
من حيث الذات عالم بجميع المعلولات واشار المصنف الى هذا بقوله فهو من حيث
هو ظاهر من حيث الذات عالم بجميع الموجودات الممكنات بدون حصول صورة منها
فهو عالم بجميع الممكنات من ذاته واما رد هذا الى العلم التفصيلي وقال فعلمه

بالكل بعد ذاته يعني علم الواجب بجميع الممكنات من وجه التفصيل في المرتبة موخر عن
ذات الواجب عن العلم بذات الواجب فقط وتجدد الكل بالنسبة له ذاته يعني
لصير الكل وجودا بالنسبة الى ذات الواجب بعلم الكل بالصورة الوحدانية
التي ذاته الذات بذاته كل الموجودات باعتبار الشهود العلمي وذات
الواجب مع انه ذات واحدة تتشخص بذاتها كل الموجودات باعتبار
الشهود العلمي ووجه هذا الكلام من حيث ان الواجب الوجود علم بالكل بدون
حضور صوره وراء ذاته عنده فانه بذاته يعبر كل الموجودات لكي يكون العلم
بالذات بمنزلة العلم بجميع الممكنات وهذا في نهاية الغموض والاشكال فلا بد
من بيان الاراء ولاجل ان يعلم ان كل حزب بما لديهم فرحون العلي بما يعده فنقول
اما اراء القدماء في العلم فقال ... ليس المطلي ان العالم مبدع سبحانه وتعالى
لا يدرك صفة العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة اثاره انه القوي
الذي لا مرد له وانه هو المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة





له غيرة في الذات لانه قبل الابداع علما هو فقط وليس يوجد جهة وجهة حتى
يكون هو وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذا صورة ثم قال لكنه
ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث من كل صورة
موجودي صورته فحل الصورة العقلية هو ذات العنصر وما هو موجود في العالم العقلي
والعالم الحسي الادنى وان العنصر صورته وينال عنه ثم قال ومن كمال ذات الاول
الحق سبحانه انما ابدع ما هو في الوجود وما يتصوره العاقل في ذاته من علمه
الصور التي صور الموجودات هي في مبدعه ومثالي في وحدانيته وهو يتباين بوصف
ما يوصف به مبدعه وقال الشيخ الكتفي من المطلي ان كل مبدع ظهرت صورته
في حد الانواع فلذلك كانت صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده بلا نهاية قال
ولا يمكن الا احد القولين اما القول بانه انما ابدع ما شاء بلا علم متقدم
واما القول بانه انما ابدع ما في علمه وهو حق فالصورة ازلية بالبقية وليس
يتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها ثم قال ابدع بوحدانيته

فصورة العنصر ثم صورة العقل انبعثت عنها ثم صورة النفس
انبعثت كذلك فرا فيه في العقل انواع الصور على ما فيه من طبقات
الآثار و هنالك للطبقات صور كثيرة دفعة ثم ان هذه الصور
لم يكن ان توجد في الهيولى الا بترتيب و لان تحدث تلك الطبقات
فيها على الترتيب انتهى كلامه قال انباذقلس ان الباري
تعالى هو العلم المحض و هو الحيوة المحضة و هو العز و هو الجود و القدرة
و الخير و الحق لا الذي انها لك قوى مسماة بهذه الاسامي
و هو مبدع فقط لا انه ابدع من شيء و لا ان شيئا كان معه فابدع
الشيء البسيط و هو العنصر الاول ثم قال فالمبدع الاول
هو العنصر و انما هو بتوسط العقل و بتوسط النفس و بذاته
و منهما ولدت فيه ما هي مركبات ثم قال العنصر الاول
بسيط من عوارض العقل الذي دونه و ليس هو بسيطا مطلقا فانه





لامع الا و هو مركب اما تركيبا عقليا او حسيا انتهى كلامه قال فيثاغورس
ان الباري ان الباري عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطة بالاسباب
التي لا اعداد و المقادير و هي لا تكيف انتهى كلامه و قال افلاطون الالهي
و هو اخر الكتب ظن الموفقين ان للعالم مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته
عالما بجميع معلوماته على ترتيب الاسباب الكلية و كان في الازل و لم يكن
في الوجود رسم و لا طلل الا مثال عند الباري تعالى و انما يعبر ما صدر عنه او لا بالعنصر
الاول و الهيولى ثم قال فابدع العقل الاول و بتوسطه النفس الكلية
و موضع
قد انبعثت عن العقل انبعاث الصورة في المرآت و بتوسطها العالم الجسماني
و العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقلية و الصور الروحانية و عالم
الحس و فيه الاشخاص الجسمية و الصور الجسمانية كالصور المنطبعة في المرآت المجلوة
فان عنصر العالم الحسي مرآت لجميع الصور العالم العقلي فيه الصور كلها
و له الوجود الدائم و له الثبات القائم و انما كانت هذه الصور موجودة

كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كان
صورته في علم الاول و المصور عنده بلا نهاية و كان الحس نيابه جميع المحسوسات
وهي محدودة محصورة لكن لشيء هو العقل جميع المعقولات وهي غير محدودة
ولا محصورة بالزمان والمكان فيكون مثلا عقلية فاثبت لكل موجود
متشخص في العالم الحسي مثالا موجودا غير متشخص في العالم العقلي وسمى تلك المثل
المثل الافلاطونية وهي المثل النورية غير المثل الظلمانية التي اثبتها في عالم المثال
البرزخي الخيالي فالمثل عنده مبسوطات والاشخاص مركبات فالانسان المركب
الحسي في الانسان المبسوط العقلي كذلك كل نوع من الحيوان والنبات
والمعادن الى ان قال فالموجودات في العالم الحسي اثار الموجودات
في العالم العقلي والانسان في العالم العقلي ادرك من المحسوس مثلا انتزعها
من المادة فيجعلها مطابقا للمثال الذي في العالم العقلي بكليته وبطابق
الموجود الذي في عالم الحس بجزئيته ولولا ذلك لما يدركه العقل مطابقا



مقابلا من خارج ما يكون عنده كالشيء يوافق ادراكه حقيقة المدرك فالعقل
يدرك عالمين متطابقين متقابلين عالم العقل وفيه المثل التي يطابقه
الاشخاص الحسية و عالم الحس وفيه المثل الحسية التي يطابقها المثل العقلية
فالعيان ذلك العالم اثار هذا العالم واعيان هذا العالم اثار ذلك وعليه
مطلع الفطرة ومنه التحذير انتهى قال ارسطاطاليس على ما نقله الشهرستاني
عنه ان واجب الوجود له انه عقل لذاته وعاقل ومعقول لذاته عقل غيره
او لم يعقل اما انه عقل فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية
فلا تحتجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما انه معقول
لذاته فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته او بغيره ثم قال الاول يعقل
ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء فهو يعلم العالم العقلي دفعة من غير احتياج
الى انتقال وتردد من معقول الى معقول وذاته ليس يعقل الاشياء من
الامور التي خارجة عنه كما لنا عند المحسوسات بل يعقلها من ذاته

وليس كونه عاقلا بسبب حصول الاشياء المعقولة فيه حتى يكون وجوده قد جعله
عاقلا بل الامر بالعكس اي عقله للاشياء جعلها موجودة وليس شيء يكمله فانه
الكامل لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد من غيره صفة بوجه من الوجوه كما لا
ثم قال فيجب ان يكون الواجب الوجود لذاته من ذاته الا كمال الافضل
لا من غيره فاذا عقل ذاته بذاته عقل ما يلزم ذاته لذاته بالفعل وعقل كونه
عاقلا وعقل كل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه والا لم يعقل ذاته
بكمالها ثم قال ان الباري عظيم الرتبة جدا غير محتاج الى غيره ولا متغير
بسبب غير سواء كان التغير زمانيا او كان تغيرا بان يقبل ذاته اثرا وان
وانما هو الزماني وانما لا يجوز ان يتغير لانه ان كان لان اتصافه انما يكون الى
الا الى الخير لان كل شيء غيره رتبته هو دون رتبته وكل شيء ينال منه يوصف
هو دونه ثم قال ان واجب الوجود حي بذاته اي مدرك لكل شيء نافذ
الامر في كل شيء والمشار اليه بلفظ الحيوة ههنا هو كونه عقلا بالفعل

يتعقل

يتعقل من ذاته كل شيء هو حي بذاته قادر بذاته فيتصف بجميع صفات الكمال
من غير تكثر ولا تغير في ذاته انتهى كلامه ولفظ العقل في كلام اكابر المتقدمين
لا يستعمل الا في العقل الاول الذي يقال له العقل الكل وهو عند القدماء اعلى من العقول
لانهم لا يقولون العقل الا لما له شوق بنفسه ولكل واحد من العقول التسعة
الباقية شوق بنفسه من النفوس الفلكية وبهذا الاعتبار يقولون لهذه النفوس العقل
والعقل الاول العنصر يعني الاصل ومادة الموجودات فظننا منهم ان عقل الكل
هو كل الاشياء بالفعل كما قال ارسطاطاليس في الميمر الاخر من كتاب اثولوجيا
ويقول المعلم الاول في الثانية من كتب مبادي الموجودات العقل ويريد به الجوهر الاول
ويقول الثواني ويريد بها ساير العقول فهو ايضا كان من رحمه الله الاشراق
ان الجوهر الكلي بالقوة وان النفس بالفعل نفس وعقل بالقوة لانه يخرج
عن درجة النفسية الى درجة العقلية بل يقولون ان النفس مادته والعقل مجردا
اخر وتفصيل هذا الكلام يستدعي البسط واما ارسطاطاليس فقال ان

العلم في الواجب فعلي وفرق بين العلم الفعلي والانفعالي ان الصورة
ان كان سببا لوجود المعلوم في الخارج فالعلم فعلي كصورة الخاتم المجردة التي
في ذهن الصائغ ومتعين في خياله بنحو من انحاء التعين ثم يصير بعينه
متعين بمادي صرف وبهذه المصورة في ذهن الصائغ علم فعلي بعد سببا
لوجود الخاتم في الخارج وبكثرة الخاتم في الخارج لا يزيد وبقلته بتلك الافراد
لا ينقص بل لو كان ما سوى الافراد بعيل بالجمع ولا ينقص ومثل الافعال
العقلي والعلم الانفعالي هو الذي يظهر الصورة العقلية من الموجود الخارجي
كان من افراد تمثال ان يظهر الصورة العقلية للانسان في الذهن
وقالوا ان الابداع يكون كالصورة الخيالية التي تظهر من العقل الى الخيال
بدون توسط حركة وزمان والخلق كالحادثات في الخارج الذي
يكون بحركة قطعا ويقولون لا يكون هذا الحدوث الا نقصان المعلول
لان المادة لا تقبل الا صورة بعد صورة ولا تجمع الصور الا في العقل

لان

لان العقل غير قابل للتضاد والماء والنار العقليان يجتمعان في العقل والا كان
في المادة لا يكون احدهما الا بعد بطلان الاخر وهذا نقصان المادة هذا
وعدم قبوله الاضداد وفيه مع شوق الطبيعي الذي للناقص الى الكمال يكون سبب
الحركة وظهور التدريج في الزمان فاذا عرفت هذه الآراء نقول
فالواجب عالم بالاتفاق لانه مجرد عن القوة والعدم وكل مجرد عن القوة
والعدم عالم بذاته فالواجب عالم بذاته ولما كان سببا تاما للممكنات
والعلم بالسبب التام يستلزم العلم بالمسبب لان كل عالم بالسبب
التام عالم بحيثية صدور المعلول وكل عالم بحيثية صدور المعلول
عالم بالمعلول وفي هذا المقام عند الفلاسفة لا يكون حيثية صدور
المعلول الا الذات الواحد في الصرف فذلك العلم بالذات
يستلزم للعلم بالمعلول الاول وبحيثيات للمعلول الثاني
فالعلم التام بالعلة التامة للمعلول الثاني وبحيثيات

المنهج الثالث في تحقيق العلم بعد نقل الآراء فيه سواء

الثالث وذلك الى لفظ الوجود فالواجب الوجود عالم بجميع الممكنات
كليا كان او جزئيا جوهرا كان او عرضا وليس موجود الا ان يكون ع
الواجب الوجود عالما به وما تسقط من ورقة الا يعلمها هذا هو
البرهان عند الفلاسفة في العلم وليس احد منهم ينفي العلم الكواب
ولكن اراءهم مختلفة بحسب الظاهر من عباراتهم في نحو العلم كما ان
بحسب الظاهر ظن بعضهم ان الواجب يعلم الجزئيات على الوجه
الكلي من طريق الاسباب ومثل ذلك بالمنجم اذا حصل له
العلم باسباب الخسوف فهو عالم بالخسوف ولكن على
الوجه الكلي لان صورته العلمية لا تنافي من الكثرة واذا وجد
الخسوف يعلمه على الوجه الجزئي لانه لو كان الواجب عالما بالاشياء
على الوجه الجزئي لو بدله من حواس لان المدرك الجزئي لا يكون
الا بالحواس لان الجزئيات المادية ليست معقولات

بالفعل

بالفعل بل محسوسة والواجب عقل بالفعل ولا يكون في العقل بالفعل الا المعقول
بالفعل والمعقول بالفعل مجرد وقد مر تفصيل هذا الكلام وايضا
لو كان الواجب عالما بالجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي يلزم التغير في
الذات الاحدية لان الجزئيات متغيرة وذات الواجب عارية عن التغير
بالفعل مطلقا ولا واحد مما كان بالفعل متغير بواجب ثم بعض من المتكلمين
قال ان العلم اضافة والتغير في الاضافات ممكن ومن ههنا لا يلزم التغير
في ذات الواجب بل التغير يقع في الاضافة التي هي امر اعتباري ورد
بان الاضافة فرع وجود المنتسبين فما لم يوجد الممكن لا يحصل للواجب علم وهذا
نقص للواجب لانه يلزم حصول العلم له بعد ما لم يكن ثم انهم صاروا فرقتين
فطائفة منهم قالوا ان المعدومات ثابتة وحاضرة عند الواجب وصورها
عند الواجب علم بهذه الصور الثابتة الحاضرة وطائفة اخرى انكروا ثبوت
المعدومات وهم قد وجدوا معزا ومخلصا لا يخ من الخلل وتفصيل ان العلم

كالمحقق الطوسي طاب ثراه

اما حصول المعلوم عند العالم او حصول صورته في العالم او انكشاف المعلوم

على العالم او اطلاع العالم على المعلوم وبالجملة لا بد من عالم ومعلوم وحصول

او حصول وبهذا امكن التعبير بان العلم ليس معنى عدميا بل صورة وجودية

للعالم وعلم واجب الوجود لا يمكن ان يكون صورة في ذاته تع او يكون علة

مجعولا وهذا محال لانا قلنا ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم

بالمعلول فقبل وجود الصورة تكون علما اخر وهذا نقول التسلسل او كان بهذه

الصورة فالدور ويمكن ان يقال العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمع

لا نفس المع فيكون العلم بالعلة متقدما على العلم بالمع فتكون الصور العلمية علة ومعلولا

معا فلا يحتاج الى العلم الى علم بهذه الصور الا العلم بالعلة التامة الذي يلزم

منه العلم بالمع الذي هو الصور يعني يلزم من العلم بذات الذي هو العلم بالعلة التامة

العلم الاخر الذي هو المع نفسه ولو كان يكون معلولا وعلما جميعا وهذا هو كلام الرئيس

الذي قال بل ذاته بحيث تصدر عنه تلك الصور ومعنى هذا الكلام الى في موضع

يحتمل يكون العلم مغايرا للعلة التامة ويستلزم العلم بالمع والعلم بالمع ليس معا

مع المع واما فيما نحن فيه يكون العلم والعلة واحدا لان العلم بالذات عين الذات

للواجب فيمكن ان يكون العلم بالمع ايضا نفس المعلول لكن على التقدير الذي يكون

الصورة ثابتة في ذات الواجب يلزم ان يكون لذات الواجب قوة يكون

بها تقبل الصور العلمية وهذا محال وايضا يلزم ان يكون الذات فاعلا وقابلا

وهو غير جائز واورد هذا المحقق الطوسي على الشيخ وبين المحقق الذي سينقل

من شرح رسالة العلم لانه في تلك الرسالة بين هذا الكلام ولكن حقيقة الحال

ان الشيخ لا يقول بقيام الصور العلمية في ذات الواجب وان كان ظ عبارته في الاشارات

ذلك وكذلك الشفا ولكن صرح في مقام اخر بان الصور غير قائم في ذاته

ولما سلم ان الشيخ قائل بان الواجب واحد وان ذاته بحيثية تصدر عنه

الصور ثم بعد ظهور هذه الصور يكون لها نسبة الى ذات الواجب لكونها الجملة

موجودة غير الواجب وكل موجود غير الواجب ممكن وكل ممكن اما جوهر او عرض واما نم

بنفسه واما قائم بغيره وهذه الصور لا يمكن ان يكون منفوتة عنها
لانه يلزم المثل الافلاطونية ولا يمكن ان يكون قائمة بذات الواجب
لانه يلزم ان يكون ذات الواجب محلا للكثرة ولا يمكن ان يكون بغير ذات
الواجب والا لم يكن علما للواجب وبه يبد الحيرة فتبين نظر هذا القول
وهذا الكلام لانه ينظر الى موجود وليس بجوهر ولا عرض ولا قائم بذات الواجب
ولا بغيره ومن ثم قال المحقق الخفري ان صاحب الشفا فيه متحير في العلم
وايضا اذا كانت تلك الصور قائما بغيره يكون علما للغير ولم يرد الكلام
يعلم انه شرط في العلم قيام الصور بذات العالم والصدد عن كافيه
وايضا ان كان القيام بنفسه كافيا فيكون الحضور كافيا للمعلوم عند
العالم فيمكن عدم احتياج الصور العلمية لامكان هذه الموجودات علما
مع الصور التي في العقل ثم المحقق الطوسي في شرح الاشارات لما فرغ عن
الاشكالات قال العلم يكون لا يلزم الصورة والا يلزم ان يكون للصور العلمية صور



فيلزم التسلسل في الصور وايضا لا يلزم قيام الصور العلمية في ذات العالم
بل حضور المعلوم عند العالم كاف وهكذا بين في شرح رسالة العلم
والحق انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية وذلك لان ذات
العاقل انما يعقل نفسه بعين صورتها التي هي هي والحس المدرك بالصورة
الذهنية انما يدرك بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى والا التسلسل ولزم مع ذلك
ان يكون في المحل الواحد صور متمادية في الماهية المختلفة بالعدد فقط وذلك محال
فاذن لا يحتاج في الادراك الى صورة المدرك الا احتاج الى صورة ذهنية فقد يكون
حيث يكون المدرك غير حاضر عند المدرك او يكون بحيث لا تحصيل آلة الادراك
وذلك بسبب من الموانع العايدة اما الى المدرك نفسه او الة الادراك واما
من المدرك او منهما جميعا ثم قال كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن
من الكتابة سواء كان مباشرا الكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها حال
المباشرة باعتبارين كذلك العلم يطلق على من تمكن من العلم سواء كان

في حال استحضار المعلوم او لم يكن مستحضراً له حال الاستحضار باعتبار
فوقوع اسم العلم على الامر الاول يكون باعتبار الاول وعلى الامر الثاني باعتبار
الثاني والعلم الذي يكون علة واثباً فهو بالاعتبار الاول كانه بذلك الاعتبار
لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد واما
الثاني فهو يحتاج الى اعتبار صورة المعلوم ومن حيث صورة المعلوم يكون
مغاير الذاته والعلم بذلك الاعتبار متكثر بكثرة المعلومات وادراك الاول
بالاعتبار الاول فهو يحتاج الى اعتبار صورة المعلوم واما الذاته فيكون
نفس ذاته وانه لا غير فلتحد هناك المدرك والمدرك والادراك
ولا يتعدد الا بالاعتبار الذي يستعملها العقول واما المعلومات
القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات
اذ لا يتصور هناك تصور المعاني المذكورة ويتحد هناك المدركات
والادراكات ولا يتعدد ان الا باعتبار و تغايرها

المدرك

بالمدركات واما معلولاتها البعيدة كالماديات والمعلولات التي من شأنها
الامكان ان توجد في وقت او تتعلق بوجود فيكون بارتسام صورها
المعقولة في المعلولات القريبة وهي المدركات لها اولا وبالذات
وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها في الآلات المدركة لها
وذلك لان الموجود في الحاضر حاضر والمدرك للحاضر مدرك لما يحضر معه
فاذا لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر انتهى كلامه وتفصيله ان يقال للواجب الوجود علمان
احدهما اجمالي كمالي وهو ذات الواجب تعالى وذلك كما ان حصول الحروف
في ذهن الكاتب اجمالا ويتمكن من تصويرها وايجادها في الخارج بالتفصيل وكذلك
للواجب علم اجمالي كمالي لجميع ما يصدر عنه وليس هذا العلم الا نفس ذات
الواجب وعلم تفصيلي غير كمالي وهو الموجودات الخارجية ولا
حاجة لحضور الموجودات عنده تعالى الى صورة اخرى بل الموجودات بنفسها

جوزوا المحرر في هذا العطف على قول الكوفي
على قلت اذا وقعدت وقد عدة جماعة من النحاة
ابن هشام في المغني من مواضع الغلط وان الصواب
بعد سوا ام مع همزة التسوية فتقول سوا كان كذا
كان كذا اذ قد سوا عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم
وسوا علينا أجزعنا ام صبرنا وسوا عليهم أدعوتموهم
ام انتم صامتون وقس عليه نظائره
منه

حاضرة عنده تعالى وعلم له ومعلوم له جميعا كما ان في العلم الاجمالي ذات الواجب علم وعالم
ومعلوم جميعا ولكن لهذه الموجودات الخارجية مراتب احدها الذات المجردة بنفسها
الحاضرة عنده مع ما فيها لانها معقولات الفعالية بريّ عن المادة وعن القوة الانفعالية
وثانيها النفوس المنطبعة للاجسام التي فيها صور الماديات الكائنة الفاسدة
وثالثها ذوات الاجسام الموجودة فالواجب الوجود لما كان ظهورا مطلقا وانكشافا
صرفا يكون جميع الموجودات حاضرة عنده بدون احتياج الواجب الى التجزي او قوة
كقوة النفوس الانسانية وهذا العلم التفصيلي لا يكون كمالا له عندهم ويكون متغيرة
والتغير انما يكون في الاضافة فكل الموجودات من الكائنات الفاسدات حاضرة
عنده في كل وقت والتغير انما يكون في المعلوم لا في ذات العالم لان تغير الاضافات
ممكن في العالم بالعلم الغير الكمالي ولكن يعلمون هذا العلم الاحاطي الحضوري مع وجود كل
ويقولون لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء، وهذه الكلمات ما قالها
الشيخ ويحتاج الى الطعن بالتصريح فانه في موضع قال علم الواجب على الوجه الكلي بالجزئيات.

لان العلم

الجزئي
لان العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي يحتاج الى آلة متجزية ويقولون في معنى العلم على الوجه
الكلي ان الكليات يجتمع بقدر يصير منحصرا في فرد كما ان المنجم يحكم على الخسوف الجزئي
على الوجه الكلي ويجمع الكليات ويضم بعضها مع بعض كما يقول في الوضع الفلاني
وفي الطالع الفلاني او كوكب الفلاني حتى ينحصر في فرد ولكن لا يدرك بآلة جسمانية
بل يكون على الوجه الكلي وهذا العلم على الوجه الكلي بحيثية لا يكون معه شيء مجهولا وهذا
من العجائب كما في العلم الاجمالي والتفصيلي لان الفرق بينهما ان التفصيل هو التصور
المتكثرة المتميزة والاجمال بالصورة الوحدانية كما بين العلامة الطوسي وأورد
مثلا عن بهمنيار في العلم الاجمالي وهو انه اذا كنت مسئولا عن مسئلة يخطر
ببالك الجواب بهذه المسئلة بصورة وحدانية وتعلمها ثم تفصله بقدر علمك
دست كاغذ من كتابته فنقول الواجب في مرتبة العلم الاجمالي هل يميز صورة
زيد عن صورة عمرو اولا فان تميز عنده ذلك يكون تكثر في الذات الاحدية لان هذا
العلم عين الذات له وان لم يميز ذلك له لا يكون ذلك اجمالا وايضا لا شك

ان في مرتبة التفصيل يحصل علم لا يكون في الاجمال قطعا فلا بد من زيادة في التفصيل
لا يكون في الاجمال والا لا يكون بينهما فرق وهذا محال لان في مرتبة الاجمال يكون
الصورة العلمية واحدة وفي مرتبة التفصيل صورا كثيرة متميزة وحاصل هذا
البحث الغامض ان الحكماء قرروا ان الواجب عالم بجميع الموجودات كما بين ولا احد
منهم نفى العلم عن الواجب وقالوا لحقيقة العلم وان مبدا جميع الموجودات الممكنة
هو الواجب لا غير والعلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول فالواجب عالم بجميع
الممكنات كما مر وتحير احد الاحتمالات ان نقول ليس لنا علم بنحو تعقل الواجب فانه
لا علم لنا في كون ربط الواجب بالممكن وما لم يعرف كون الربط بينهما لا نعلم كون العلم الا انا
تيقنا نعلم انه عالم بحكم ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول والصواب
علم الواجب عين ذاته وليس لنا ان نقول يكون ذات الواجب معلوما بالكنه حتى
يكون كون العلم معلوما وبعض من العلماء فتح بهذا وبعض اخر تكلم في كون العلم
ولم يسلك طريقا حقا او سلك ليس له طريق الى ما سلك الحقيقة فبعض من

المتكلمين

المتكلمين صحح بانه حصل من الحكيم ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول ولكن قال
العلم اضافة ولا بد ان المعلومات متغيرة ولا يمكن وقوع التغير في ذات الواجب
لانه واجب كما بين ولم يعلم ان الاضافة فرع وجود المنتسبين فلا بد ان نظهر
علم الواجب بعد وجود الممكن وهو ليس كذلك وبعض منهم لم يعلم بهذا الكلام فقال بثبوت
المعدومات فالمعدومات بالثبوت حاضر عنده وبعض الحكماء ظن ان علم الواجب
حصولي وقال بارتسام الصور في ذاته وهذا البعض محال لانه يلزم ان يكون ذات
الواجب محلا للكثرة وبعض منهم قال لا يمكن ان يكون حصوليا بل وجب ان
يكون حضوريا بكون الصور حاضرة عنده وتلك الصور هي علمه وهذا الكلام
على تقدير حدوث العالم وقدمه مشكل لان العلم للواجب في مرتبة ذاته بانه كان
كان العالم حادثا فقبل حدوث العالم لا يمكن ان يكون علما لانه ليس صورة
لا حاصلة ولا حاضرة وان كان قديما فلا اقل من ان لا يكون العلم في مرتبة
الذات فلما راد هذه الاشكالات قالوا ان علم الواجب علمان احدهما اجمالي كما له

والاخر تفصيلي غير كمالي وهذا ايضا لا يمكن ان يكون لان في مرتبة الاجمال لا يكون صور
الممكنات متميزة قطعا وليس هذا الا عدم العلم ولا يمكن ان يتحقق يكون العلم
بدون معلوم لان العلم لا محالة متعلق بمعلوم ولا يكون في تلك المرتبة معلوم
غير الذات البحت ثم يقولون حضور ذات الواجب عنده انما يفيد فعل
الممكنات ولا يستدعي صورة اخرى وليس هذا الكلام بحق ايضا لان الصورة
العلمية انما تكون مناطا للانكشاف عند اذا لم يكن مباين المعلومات
كان الصورة كان نية تقصير مناطا للانكشاف في الغرض مع انه مشارك
في الذات الكثيرة كالجسم والجوهر والنامي والحساس والمتحرك بالارادة فح
فكيف يمكن ان يكون حضور ذات الواجب مع عدم المشاركة مطلقا منها حضور
الممكنات والحال انهم يقولون كان الصورة العلمية في الممكن يصير مناط الانكشاف
المعلومات يصير ذات الواجب مع انه مناط الانكشاف الكل من ذاته بدون
وجود ممكن من الممكنات في الخارج وهذا لا يمكن لان الصورة العلمية للممكن

انما كانت

انما كانت مناطا للانكشاف اذا كانت لتلك الصورة جهة اتحاد مع المعلوم كالحيوان
الناطق بالنسبة الى زيد فانه ههنا جهة اتحاد يمكن ان يكون بها مناط الانكشاف
واما انه لا يصير في هذه الحال مناطا بسببه انه لا يكون زيد حيوانا ناطقا مطلقا
بل الحيوان الناطق بالتشخص فح فكيف يمكن ان يكون ذات الواجب مع كونه مباينا
محضا مع الممكنات مناطا للانكشاف بالنسبة الى الممكنات وهذا الشبه باقي
صورة الفعل يحصل في الذهن ويصير مناط انكشاف الغرض فالسهو اذا وجد العلم
بالصورة يعلم الغرض وهذه سفسطة لا يليق بالحكيم ولا يمكن ان ينفي ان ههنا
الصورة العلمية ليست علة تامة للصورة الا انه بنيه وتمه ذات الواجب علة
تامة للممكن لانه لا يظهر من هذه العلية الا العلم لكن العلم لا يمكن ان يخرج عن حقيقته
بل لابد للعلم معلوم والسؤال في هذا المقام انه ما دام لا يمكن ان يكون المعلوم ذات
الواجب لكونه مباينا لجميع الممكنات ولا شيء من المباين مناطا للانكشاف في المباين
وما قال سوانا العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لانه نفس العلم بالمعلول لان العلة بنفسها.

بالمعلول

لثبت بمعلول واذا لم يكن للعلة بنفسها معلولة لا يكون العلم بالعلة ايضا العلم

وكان ذات العلة موجودة لا بد للمعلول ايضا من نحو وجود حتى يحصل العلم

به والا يكون العلم بلا معلوم وهو محال ح لا يمكن ان يكون العلم بالعلة نفس العلم

بالمع ودفع هذا الاشكال في غاية الصعوبة قال العلامة الخونجي المحقق

الذي نقلناه بكلمات ان ذات الواجب علم تفصيلي بالنظر الى ذات العقل

واجمالي بالنسبة الى ساير الممكنات ثم في جواب السؤال الذي قال له السايل اذا كان

العلم في الواجب اجمالي محض فكيف يختار العقل في تلك المرتبة حتى يكون مجعولا

اولا فالعلامة اجاب بان هذا الكلام ليس بمستقيم بوجوه الاول انه

يلزم ان يكون في الذات الاحدية صورة عقلية موجودة بالعقل بل يكون في ذات

الواجب نفس العقل حتى يكون العلم بذات الحق علما تفصيليا للعقل الاول

والثاني يلزم ان يكون العقل الاول في العلم الاجمالي متميزا ولا يكون سائر

الموجودات متميزا وهذا ينافي ما قالوا من انه مع وجود الاجمال لا يعزب



لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وان قيل بالامتياز يلزم اما المكثر

في ذات الواجب واما تخصيص العقل بالتفصيلي وباقي الممكنات بالاجمالي البحت.

ولهذا وقع للحكماء مع المتكلمين الجدال في مسئلة العلم كثيرا فلنذكر منها وقد وقع

لي مع فضلاء العصر في الاكثر ذلك الكلام وصرت فائقا عليهم في جميع الاحوال

منها انه كنا في ضيافة مع جمع من اكابر علماء العصر وكنت ادعي ان كل علم الواجب

لا يمكن ان العلم وما نظيره من كلام اساطين الحكماء ليس الا ان العلم بالعلة يستلزم

العلم بالمع ولا يظهر من كل منهم ان هذا لا يمكن تحصيل كل العلم اذ فالعلم

هل هو حصولي ام حضوري قال واحد منهم في جوابي ان علم الواجب لا يجوز ان يكون

حصوليا كما ذهب اليه الشيخ بل علمه حضوري ولما قال ذلك صدقه جمع من ارباب

المجلس ظنا انه قال بالحق الواقع لتصديقه في الكتب الكلامية فقلت في علم العقل

الاول وان شئ كان عنده في بدو الايجاد فقال كان الله ولم يكن معه شئ في الازل

بل كان العلم له في الازل بذاته وبه انكشف علمه بالموجودات بالمرة اجمالا فقلت

هذا غير جائز لان الواجب عن سلطانه غير مشارك لشيء من الممكنات بوجه من الوجوه

ولهذا قال بعض من ارباب التحقيق من الحكماء بان الحي والعاقل والمعقول

فقال ذلك الرجل هذا غلط محض بل كفر وزندقة فقلت ايها العزيزان

هذا غير جائز لان العزيز ان الواجب سائر الممكنات جانبين من جميع

الوجوه فكيف يكون مع ذلك كله جواز كون الواجب مناطا لكن ف

الممكنات قال الممكنات كانت في الازل كلها كالذرات كانت

في ذات الواجب موجودة قلت انت قد اثبت الممكنات في الذات

الاحدية فتعديت بهذا العلم وارباب الاراء قالوا باعتبارية الممكنات

واثبتوا العلم والتوحيد ان كلامهم كفر وزندقة وغير معقول وما قلت

يكون حقا وحكمة وايمانا مع انك قلت الممكن كان كالذرة

في الذات فح يكون وجود الممكن في ذات الواجب فينبغي بذلك العلم لان

الممكن فح لا ليس كالذرة فيجد وجود الممكنات حصل علما لم يكن قبل وجوده



وتم الكلام والى الحاصل ان هذه الكلمات التي شرحتها باعتبار علينا بقول

بالحي والعاقل والمعقول لانهم اتحد والى قوله وان كان هذا البحث في

غاية الصعوبة كما مر وهذا الراي سواء ان تقول كل ما كان موجودا فهو حقيقة

وجودية وللحقيقة الوجودية علم على ذاته والعاقل والمعقول والعقل واحد

ولهذه الحقيقة مراتب لان وجودها اخص مع الحقيقة الوجودية وظهرت

حقيقة ممكنة بل امتياز الممكنات بالقوة لان لهذه الحقيقة مرتبة

يكون القوة والعدم يعني تنتزع من مرتبة قوة وهذا هو معنى الامكان لان

هذه المرتبة من حيث انها هذه المرتبة يكون جائز العدم والوجود وباعتبار

الحقيقة الوجودية يكون ممكنا وهذه المراتب يلزم كل واحدة الاخرى و حقيقة

الوجودية يكون كذلك وليس لها حد ونهاية ولا يخرج شيء من حد الوجود المطلق

ولا يصل المعدوم عن حد العدم المطلق الى حد الوجود المطلق وهذه الحقيقة

الوجودية شعور قايم بذاتها لان الوجود قايم بذاته والوجود والعلم واحد

وهذه الاعتبارات منزع من الحضرة الوحودية لاان يعرض شا للوجود المطلق
او يعرض الوجود المطلق شىا ويقولون ان العاقل والمعقول واحد وكذلك
الحاس والمحسوس وفى الممكنات عضو سامع واخر باصر الى غير ذلك وفى الواجب
ليس كذلك عندهم بل يقول انه تعالى بصر كله وسمع كله وعلم كله ونور كله ويقولون
ان هذه الحركات والتغيرات كلها سكون وثبات بالنظر الى ذات الواجب
لانه لا يخرج شى عن ذاته وهو مع كل فرد بلا فردية ومجموع وفريد واول واخر
فاعل وغاية ومبدا انه من ذاته عالم بجميع الكثرة الاعتبارية الذى يكون اول
نظر للانسان عليها يعنى على الكثرة العرف الذى يدرك بالحواس لانه لا طاقة له على
الجمع بل بسبب النقصان المحض يدرك الكثرة واذا اخرج عن درجة الحواس و
ترقى الى درجة العقل يعد افراد الانسان واحدا فى العقل وهذا الواحد
عين الافراد عندهم يعنى متحد الوجود حتى يصح الحمل والفرد كوجود الطبيعة
ثم يحكمون للانسان والفرس فى الحيوانية والفرس مع الشجر فى الجسمية والجسم



مع العقل فى الجوهرية ويقولون ان الموجود المطلق الذى حقيقته خارجة برائتها
من القوة والنقصان والعدم ولهذا كان هو كل الموجودات فان العلم سارية
فى الكل وكذلك القدرة والارادة وساير الصفات ويقولون ان افعال الطبايع
حد من العلم لان النار لاجل حفظ الوجود يتحرك نحو الوجود المحيط والارض نحو السكون
والمركز حتى يصل الى الحيوان الذى يظهر الادراك فيه والانسان يصل الى العقل وكل هذه
المراتب متصل عندهم والافتراق منها انما يكون بالاسم ولا يقولون بتخلل عدم
بين الوجود وكان فى عالم الجسم لا يقولون بتخلل عدم بين الاجسام لان الماء اذا فقد
بالانبوبة الى الاعلى يعقبه الهواء وان عدم الهواء لعقبه الماء ولا يفترق
احدهما عن الاخر لعدم تخلل العدم فيها من الوجه وكذلك تتصل الحقايق عندهم
وعلى كل حد يقع اسم بسبب الكثرة الاعتبارية واختلاف الحقايق بالاسماء ولما كان
امتياز كل مرتبة بالقوة والنقصان عندهم لا يقولون فى عله سلك المرتبة
الصورة بل العقل كل بالفعل ونفس الامر عندهم ما لا يكون فى حد من الوجود ممتنع

ومحض اختراع العقل الجزئي عندهم وفي الحقيقة قدار السمع في العقل الجزئي موجود ممكن وكل موجود ذهنيا او خارجيا فهو كله حق وموجود بالاعتبار الذي به موجود والمعان كان الواجب اذ كان ملا بل فوق التمام والكمال لا تتوهمه الصورة لان الواجب ليس الا ما يحمل عليه العقل بالفعل والواحد لذات عقل وعاقل ومعقول فلا صورة لعلم الواجب بل كل تام بذاته يمكن ان يعلم ما دون التام لان الناقص ليس امرا خارجا عن التام وليس الناقص في نفسه لا امرا مغايرا مباينا للتام حتى يكون التام في العلم بكل الناقص يحتاج الصورة وحال التام بعد وجود الناقص كحاله قبل وجوده هذا حاصل ما قالوه وهذا في غاية الاشكال ولا العلم صحته وفساده وبعض من العلماء جعلوا ترتيب الموجودات نحو تسهيل طريق علم الواجب منه بغير ما ذكرناه سابقا ونقول ان هذا هو غرض ارسطاطاليس من ترتيب الموجودات لان غرضه ليس الا بيان مراتب الوجود والحكمة الوجودية المانعة عن البطلان واللاشيئية وهذا قول من قال ان المباحث عوارض الوجود وقال شرح المهية فهي الحقيقة الواحدية وجودية في المراتب وباعتبار قوة



وإذا لم يكن الناقص امرا خارجا عن التام فالعلم بذات التام علم بالناقص بالفعل واذا وجد الناقص لا يجد امرا في التام م



الالهية العقلية التي يقارن تلك الحقيقة فشرح المهية العقلية واذا اخذت القوة النفسية التي تزيد عن القوة العقلية لان النفس نفس بالفعل وعقل بالقوة فشرح المهية النفسية واذا اخذت القوة الطبيعية التي تزيد من القوة النفسية لان الطبيع طبيع بالفعل ونفس بالقوة فشرح المهية الطبيعية واذا اخذت القوة الجسمية التي تزيد من القوة الطبيعية لان الجسم بالفعل جسم وبالقوة طبيع فشرح المهية الجسمية واذا اخذت القوة الهيولانية التي في نقصان مطلق وعدم صرف لان الهيولى بالفعل جسم وبدونه عدم مطلق وهذا كما للقوة والفعل التي ذكرت شرح كلها في العقل من الموجود الخارجي لان العدم لا يقابل الوجود وبهذا القوة التي تقارن الوجود هي لازم الوجود ويكون ذلك في نفس الامر بل نفس الامر عبارة عن هذا النظام وذلك من ترتيب عرف عند الحس واخذ من الهيولى الى العقل بالفعل على القياس الذي هو في هذا العالم يقول ان النفس في الفعلية تمام الطبيعة والعقل تمام النفس وقال ان النفس صورة طبيعية واذا خرجت الى الفعل يكون نفسا والنفس عقل بالقوة واذا خرجت الى الفعل تكون عقلا وقال ايضا في النفس

الاثنين
ولم يقبل اكثر العلماء هذا الكلام لبطلان الحركة في الجوهر من وجهين اولهما ان الاتحاد و
برهنه ان الاثنين لو اتحدا فاما ان يبقى شخصان او لا فان بقيا فلا اتحاد و الا فان بقي
احدهما وبطل الآخر فليس باتحاد ايضا وان بطلا وحدث ثالث فليس باتحاد ايضا لانه
بطلان موجودين وحدوث ثالث ونقل هذا الكلام من الشيخ في الاشارات في
مبحث العلم في موضع نقل كلام فرفوريوس الصوري بانه كان رجلا من اليونانيين
والف كتابا [illegible] وقال باتحاد العاقل والمعقول وكلامه
حشو كلها لان الاتحاد والاثنين محال وقد مر كلمات المبطلين ودلايل الموافقين
سابقا ثم نقول يمكن ان يكون كلام المعلم الثاني في العبارة المنقولة عنه في اول البحث
اشارة الى الاتحاد والذي قلنا سابقا لانه قال في كتبه الاخرى في قوله واجب الوجود
مبدا الكل فيض منه ان واجب الوجود حقيقة وجودية ومبدا لكل الممكنات
لان التمام والتام جميع الموجودات وكل الموجودات به تام فهو ظ يعني انه عالم بذاته
فله الكل من حيث الكثرة حتى يعني له الكل من حيث لا كثرة فيه لانه عالم بذاته وتام

مطلق

مطلق ليس فيه النقصان بوجه فلما كان عالما بذاته عالم بجميع الاشياء بل علمه بذاته
علم بدون كثرة وتعدد فهو من حيث هو ظ يعني فالواجب من حيث هو يعني في ذاته
ظ يعني عالم بالاشياء باسرها بل علمه بذاته علم بجميع الاشياء بالفعل بدون مجهولية ذاته
فهو ينال الكل من ذاته يعني انه عالم بالكل من ذاته بدون ارتسام صورة من الموجودات
في ذاته او حصولها عنده لان علمه ليس بحصولي والحضوري بل عين الذات و
العلم الذي هو عين لا يمكن ان يكون حصوليا ولا حضوريا بالمعنى الذي يكون
صورة غير الذات حاضرة عنده فعلمه بالكل بعد ذاته يعني ان ذلك الواجب
باعتبار من اعتبارات العقل علم بذاته وباعتبار آخر علم بالكل يعني من حيث الذات
علم بذاته ومن حيثية تمامية المطلق علم بالكل وهذه المرتبة في الاعتبار العقلي بعد
المرتبة المذكورة ولهذا فرع عليه قوله ويتحد الكل بالنسبة اليه لان الكل عين
الذات باعتبار الشهود العلمي والتمامي في المعرفة فهو الكل في وحدة بغير انه الكل
في عين الوحدة ومع كونه كلا لا كثرة فيه مطلقا ولهذا وقع في كتب القدماء ان الواجب

عالم بجميع الاشياء بذاته ومحيط بالكل والعقل محيط بالكل لكن بالعلم وانه
وكذلك الثواني محيط بغيره ولا يحيط بالجوهر الاول كما هو وكل فوق يحيط بالتحت
وما في التحت لا يعلم كما هو ما في الفوق وكذلك الى اقصى الوجود ومن ثم قال
المعلم الاول ارسطو ليس في كتاب اثولوجيا ان العقل يجهل ما فوقه من علته والعقل
الاول الاعلى المقصود ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لكان
موقوفه وعلة لها ومحال ان يكون الشيء فوق علته وعلة لعلته وايضا قال
والعالم من الارض والماء والهواء والنار والنبات والحيوان كالشبح والتمثال
للارض العقلي والهواء العقلي والحيوان العقلي وقال بعض اكابر العلماء
ان الاشياء المحسوسة في اول النظر اصل والعلم عليها هو الفرع وفي النظر الثاني
بالعكس لان كل جسم قائم بالعقل ومن ثم قال افلاطون الالهي ان هذا
العالم الجسماني عالم مجوف وعالم سوفسطائي لانه ظهور بلا وجود وانه من فروع
هذا الكلام ما قال علماء القديم كال المعلم هو الحد الذي اذا قبل اثر الوجود ان يكون



علة ولا شيء من المعلول بعلة قط فهو نهاية كماله ونهاية نقصان المعلم هو الحد الذي
اذا قبل اثر الوجود واقل منه صار معدوما ولا شيء ما هو وصرح بذلك في كتاب المبدا
والمعاد وما قاله الشيخ في الشفاء قف وليه ذلك الذي ذكرناه ولكن لما كانت
في غاية الاغماض ادانا بالمثل والتشبيه **المنهج العاشر** في الهيولى والصورة
فلا بد ههنا من تمهيد مقدمة وهي ان يتحقق كلما كان في الخارج يترتب عليه اثر الوجود
فهو موجود وهذا الترتيب للاثر الذي قلنا وليس مختصا بالفعل او القبول بل يشملهما
لان عرضنا هو ان القول بما قيل في ظرف الخارج امر خارجي كان في الخارج
وهذا الاجري في الممكن الذي قبل الوجود ولان هذا القبول ليس ذلك القبول في المعنى
فان قبول الممكن ليس ان الممكن كان وقبل الوجود ويعني لحقه الامر الموجود الخارجي
كالسواد والبياض وسائر الاعراض الخارجية والصور بل لا يكون له اثر هناك الا نفس
ذات الممكن والوجود وليس في الخارج بل اذا صار ذات الممكن متعلقا للجعل يصير منشا
لاثر الوجود وهذا الاثر الذي هو نفس مهية لا يستدعي مادة وموضوعا في الخارج

قبل اثر الوجود فقط لا يكون معلولا فهو نهاية
النقصان وقد حكى لنا بعض من الاكابر
ان كلام الشيخ ايضا هو الا كما ذكرناه

من الوجه الذي هو ممكن لان هذا الكلام الذي هو قولنا كل ما يترتب عليه في الخارج اثر الوجود
فهو موجود لا يلزم بهذه المقدمة الترى قولنا كل اثر الوجود لابد له من مادة بل اللازم
هذا الكلام هو ان لبعض الموجودات في الخارج يترتب عليه اثر الوجود وهذا
عكس المطلوب ويلزمه قولنا كل ما لا يكون موجودا لا يترتب عليه اثر الوجود
وهذا عكس نقيض للمطلوب وبيان هذا المطلب هو ان يقال كل ما يقبل
في الخارج شيئا ينبغي يطرء عليه الامر الخارجي المتاصل ان لم يكن في الخارج
فذلك الامر الخارجي طار على المعدوم ولا شي من المعدوم يطرء عليه امر في الخارج
فلابد ان يكون موجودا اذ الموجودات على قسمين احدهما ما يكون في الخارج
بوجود اصيل كزيد وعمرو وبكر وثانيهما ما ينتزع من الموجود الخارجي والانتزاعي
على قسمين احدهما ما يكون نسبيا كما في الاربعة ضعف الاثنين ونصف الثمانية
وثلث الاثني عشر وهذه الاحكام كلها في الخارج وينتزع من نفس الاربعة
مع ملاحظتها مع امر آخر لكن هذه الآلة ليست سببا لكثرة ذات الاربعة في الخارج





لانه بمحض الاعتبار وما يترتب عليه من الوجه الذي هو امر اعتباري امر اعتباري كك
الا ان يترتب امر على نفس الاربعة وله مصاحبة مع هذا الامر الاعتباري واوقعنا في الغلط
بان هذا الامر الاصيل قد رتب على هذا الامر الاعتباري وهذا الحكم انما يكون من جهة
انه رتب وجود الاصيل على هذا الامر الاعتباري من الوجه الذي اعتباري والحال ان
الاصيل يكون في الخارج بدون اعتبارنا وهذه الآلة الاعتبارية للاربعة يكون باعتبارنا
لا بحسب ذاتها واذا ابقي بذاتها ليست شيئا فذلك الامر الاصيل بدون اعتبارنا
لا يكون موجودا وقد قلت انه امر اصيل هف وثانيهما ان ينتزع من نفس ذات
امر بدون ملاحظة شي كالوحدة لزيد والكثرة من العسكر لانه لا ينتزع بالنسبة
بل ينتزع بالنظر الى الذات الخارجي والقسم الاول من الاعتباريات المحضة والثاني
من الاعتباريات الاصيل فنقول للاصيل ملاحظتين احدهما ملاحظة هو هو وبهذا
لا يكون في الخارج وثانيهما ملاحظة منشأ انتزاعه وبهذا الاعتبار يكون في الخارج بمعنى ان
له منشأ انتزاع فنقول منشأ انتزاع الاعتباري الاصيل لابد ان يكون في الخارج وفي نفسه

بحيثية ينتزع ذلك الامر الاعتباري منه كالوحدة من زيد والكثرة من العسكر فنقول
كل ما يقبل اثرا منه حصلا كالصورة والعرض الانضمامي الموجود في الخارج يكون قوة قبول ذلك
العرض وتلك الصورة فيه قطعا وتلك القوة للقبول موجودة في الخارج لا كوجود
الامور الاعتبارية المحضة لان ذلك الامر قبل هذا العارض الخارجي بدون اعتبار
ولا يمكن ان يكون ذلك الامر الاعتباري اصيلا الا ان يقبله معروض ذلك الامر
الاعتباري والمنتزع منه اولا فان الامر الاعتباري ليس في الخارج فلا بد ان يتنزع
عن اثنين اما ان يكون ذات المنتزع منه في الخارج وحدانيا او متكثرا فالحيثيات
المتعددة ان كانت في الخارج موجودا لا يحصل المنتزع منه في الخارج بواسطة الحيثيات
الخارجية لان الحيثيات الاعتبارية منتزعة بتلك السبب وان لم يكن الحيثيات الخارجية
موجودا صل في الخارج بل يكون الذات واحدا كذات العقل ويكون الحيثيات اعتبارية
فقط لا يقبل الموجود المتاصل كالصورة والعرض كالسواد والبياض وسائر الاعراض
الخارجية لان المعدوم الخارجي لا يقبل الموجود الخارجي وفي هذا الحال يكون الحيثيات معدودة



في الخارج وباعتبارها وليس في الخارج الا الذات الوحدانية الصرف وحيثية القبول في الخارج
اعلى الحيثية التي بها يقبل معدومة ولا يمكن ان يكون المعدوم الخارجي قابلا لموجود خارجيا فيرد لان
ينقض لانا ندفعه في الحيث هذا ما قال بهمنيار في كتاب التحصيل واعلم انه قد يقال ان الباب
عدم الحائط وكان ان عدم الفرس وهذا العدم في الذهن فيقاس منهما ويسلب احدهما
عن الاخر وهو لا ايجاب والسلب كما ذكره الشيخ في البرهان والعدم التي لا يكون بحسب الذهن
فلا محالة يكون من الوجود ولا محالة يكون عدميا وليس عدما مطلقا بل عدم شيء من شانه
ان لا يكون له او لجنسه او لنوعه ولكن ليس له بالفعل على ما سلف ذكره في قاطيغورياس
فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء اخر الا ان يكون فيه
تركيب ونحن لا نمنع هذا فانه يصح ان يكون حقيقة فيها اثنينية ويكون من جهة بالفعل
ومن جهة بالقوة واذا قلت بالقوة فمعناه عدم شيء من شانه ان يكون له
او يكون هو ولا بد ان يكون معنى عدميا كما ذكر والجسم من حيث هو جسم صورة جسمية
ويكون بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والبياض والحركة او غير ذلك هو بالقوة



ولا يكون الجسم من حيث هو بالقوة متجزياً وبالفعل متصلاً بل شيئاً آخر
اذا عرفت هذا فنقول الجسم يقبل في الخارج بالطبع صوراً واعراضاً فهو قابل
للصور والاعراض وهو جسم بالفعل ولا شيء من الاشياء من الوجه الذي يكون
بالفعل يقبل لان القبول والفعل امران متقابلان فلا بد له من جهة قبول
وهذه الجهة لا يكون اعتبارياً لانه في الخارج قبل الوجود الحاصل في الخارج
يكون في الجسم امر يكون به بالقوة في الخارج فالجسم مؤلف من امرين
يكون باحدهما بالقوة وبالآخر بالفعل ويقبل بتلك القوة الصور والاعراض
وبالجهة الاخرى الخارجية يكون بالفعل فنقول هذه القوة اما حال في الجسم
او محل الجسم او مباين ولا يمكن ان يقال انه مباين لانه قلنا ان الجسم
بواسطتها يقبل الاعراض في الخارج فبقي ان يكون محلاً او حالاً ولا يمكن
ان يكون حالاً لان كل حال يلحق شيئاً من جهته القوة التي يلحق بذلك
الامر فلا بد للجسم من قوة اولى حتى يقبل بها فلا ينتهي الى موضع فبقي ان

يكون

ان يكون محلاً للجسم بالفعل فلا يكون عرضاً والا لزم ان يكون الجسم عرضاً لان الجوهر
لا يقوم بالعرض فهو جوهر بالقوة وهذه القوة لا يكون عرضياً والا لابد له من قوة
قبوله فهو اولى فالهيولى جوهر قابل ومستعد مطلقاً بالذات وقد قلنا مطلقاً من
جهة انه لا فعلية لها لانه لو كان لها فعلية لم يكن هيولى لان الهيولى لا يكون مع الفعلية
بل الهيولى بقوة الفعلية التي للصورة لها في قابلة مطلقاً بالذات وبوجه آخر
لاثبات الهيولى ولابد له من مقدمة حتى يعرف فاعلم جهة الحيثيات والاعتبار ان واحدة
وسوى ان يوجد التشخص الخارجي والوحدة الحقيقية الخارجية مساويان بالعدد
ومن البين انه كلما وجدت الوحدة في الخارج يكون عدد التشخص بذلك المقدار
لان كل تشخص واحد ولا يبقى على الكثرة ولا يمكن ان يكون كثيراً من الوجه الذي هو تشخص
ثم نقول الجسم متصل لان الجزء الذي لا يتجزى باطل وهذا الاتصال اما ذاتي او لازم الوجود
الخارجي للجسم بان يكون الجسم كلما وجد في الخارج كان متصلاً وحدانياً من الوجه
الذي يكون رفع الاتصال مستلزماً لرفع التشخص لان الاتصال لو رفع وبقي التشخص

يلزم ان يكون الوحدة والتشخص غير متكافيين ومن البين ان الوحدة في الجسم
مجازي واعتباري كوحدة العسكر لا الوحدة التي يلزم التشخص ولما قلت
ان الوحدة والتشخص متكافيان بالعدد فكل متصل تشخص في الخارج والمتصلان
تشخصان فنقول ان للتشخص المتصل جواز الانفصال لانه مقدار متصل هو قابل للانفصال
وهذا المتصل من الوجه الذي هو متصل لا يقبل الانفصال لانه لو كان قابلا له
لكان بعد طريان الانفصال باقيا والجسم المتصل لا يبقى بعد طريان الانفصال
بالتشخص لانا قلت ان التشخص الخارجي والوحدة متكافيان بالعدد فعند الانفصال
تشخصان لوجود الوحدتين هناك ومن هذا ظهر ان الانفصال ذاتي او لازم الوجود
الخارجي ولازم الوجود الذي يكون مبدأه الذات يبقى له الذاتي عند الاوايل من
الفلاسفة وهذا القدر يكفينا في الاثبات ولا حاجة الى ان نقول المتصل واحد
فيعني انه جزء الجسم وان جزء احد ان هذين المتصلين تشخص واحد فلنا ان يجوز ان
كل الاجسام في العالم تشخص واحد لانه يمكن ان يفترق في يوم وهذه سفسطة لا كلام



الاول الذي هو تشخص واحد قد عدم ووجد تشخصان اخران لانه لا يكون التشخص الواحد تشخصين
فقط ثم اما ان يكون هذان التشخصان قد وجدا من العدم الصرف بدون ارتباطهما بذلك
التشخص الاول او يكون لهما نحو ارتباط به والاول محال لان البديهة حاكمة بان هذين التشخصين
لا يوجدان من كتم العدم وان التشخص الاول لا يعدم بالمرة فظهر ان هناك امر مع انحفاظ الصور
في الخارج موجود يتعاقب اشخاص الصور وليست هذه الاشخاص الباقية لان اشخاص الصور التي بعد
قد عدمت بطريان الانفصال وليس مباين ايضا لان البديهة حاكمة بان هذا التشخص لم يعدم
بالمرة وليس حالا في التشخص ايضا لان الحال لا يبقى مع فناء المحل فهو محل تشخص الصورة
الاتصالية فهو جوهر لان تشخص الصورة الاتصالية جوهر وليس حالا في شيء واني قد سمعت
ان ارسطاطاليس كتب في كتاب البرهان في اثبات الهيولى بانه كان موجود خال عن
القوة والانفعال بل هو الفعلية الصرفة المطلقة كذلك يكون موجود لا هو محض القوة
والاستعداد هذا هو مضمون كلامه وقال بعض الاذكياء هذا كلام خطابي اقول معنى هذا
الكلام ان ما هو موجود ان كان موجودا بالفعل وكان له قوة قبول امر لابد من امرين

فاما ان يكون حاملا لهذه القوة فذلك الموجود بالذات يغنيه من الوجه الذي يكون بالفعل
و موجودا او لا و لا يمكن ان يكون حاملا لتلك القوة من الوجه الذي يكون موجودا
بالفعل فيكون حاملها من حيثية اخرى و تلك الحيثية القوة ان كانت قائمة بالغير
يكون لذلك قوة قبول تلك الصفة و هذا ينتهي الى شيء يكون قابلا بالذات لان كل ما بالغير
يجب ان ينتهي الى ما بالذات فغرض المعلم الاول من القول المذكور ليس
بمثل ما يكون بيانا ان كان ان الوجودات و الفعليات بالغير ينتهي الى
ما بالذات كذلك يكون القوة و القبول ينتهي الى القابل بالذات لان كل ما
بالغير ينتهي الى ما بالذات و هذا الكلام ماخوذ من الكلام الاول المذكور
او مثله فان كانا صحيحين يكون كلاهما صحيحين وان كانا خطأين يكونان
و لما كان مقصدنا هذا المطلب نعتبر فيهما من كتبهم شرحناه فنقول
لا يكون بالقوة المحضة الصرفة موجودة بالفعل الا باعتبار انه امر لانه قوة محضة
فكل ما يكون موجودا بالفعل ليس بالقوة المحضة و اعلم انه وان كان دليل

امتناع



امتناع التجرد عن الصورة بطريق اخر لكن المناسب لهذا المختصر ليس الا هذا و الحاصل ان
هذا الكلام بعونه ادنى حدس مستقيم و الوسط في هذا الدليل امر ذاتي موضوع و برهان
لم فالهيولى لا يكون مجردة قط عن الصورة و تلك الصورة لا تجرد عن الهيولى لان الصورة
اما الاتصال او الانفصال لازم لها و كل متصل يكون له قوة قبول الانفصال دائما بالفعل
و قوة قبول الانفصال يكون مع الهيولى بالضرورة فالصورة يكون مع الهيولى و لا يوجد مجردة
و هذا الكلام ايضا يكون بالنظر الى ذات الصورة لا الطريق المشهور الذي هو موقوف
على بيان تناهي الابعاد فالصورة موجودة مع الهيولى دائما و بالعكس و ما قلنا من التلازم
ليس معناه ان الهيولى و الصورة موجودتان متجاورتان او يكون احدهما لاحقة للاخرى
بعد تمام وجود الاخرى اما الاول فلان المتجاورين يكون لكل منهما وجود بالفعل
بدون الاخر و هذان الوجودان ليسا كذلك و اما الثاني فلان الهيولى بدون الصورة ليست بموجودة
لانها قوة محضة و وجدنا ان الصورة لا يكون بدون الهيولى لانها امر مقداري متصل
و فيها قوة طريان الانفصال فاللائق ان نسميه الحق من الوجود هو الوجود الخلطي

ووجه هذه التسمية انه كان البياض اذا توهم بدون الجسم وسماه بياضا صرفا فليس
ببياض صرف لانه متصور قطعا مع مقدار كك كل من توهم بدون الصورة لايكون
بدون قوة الانفعالية لان الصورة امر مقداري متصل له قوة قبول الانفصال وان ظن
في التوهم مفترقا وكك الهيولى جوهر ابدا دون هذه الصورة الانفعالية وتلك الصورة
الانفعالية قد توهمها في الحقيقة مخلوطة بالفعال وما يمكن ان يفترق بين هذين الوجودين
ليس الا العقل كان البياض عن الجسم انما يميزه العقل ولايمكن للعقل ان يدرك
الصورة مقدمة على الهيولى بالعلية والوجود لان تشخص الصورة ووجودها امور
يقبلها الصورة والقبول من الهيولى ولايمكن ان يتصور الهيولى لانها بالقوة المحضة
واذا كانت الحال في الهيولى والصورة كك فالهيولى ليست سببا للصورة لانها
لايوجد بدون الصورة ولايتصور بدونها من الوجه الذي قوة انفعالية محضة
وكل علة لابد ان يكون قبل وجود المع متصورا بالفعل والصورة ليست علة للهيولى
لانها حالة في الهيولى ولاشئ من الحال متصور موجود بالفعل قبل وجود المحل لكن العقل

مقصور

يتصور حقيقة الصورة بدون الهيولى وما قلنا من ان الصورة دائما تعد الهيولى لا
قوة قبول الانفصال فمرادنا من الصورة انما هو تشخص الصورة ومن البين انه لايستدعي
قوة القبول الا تشخص الصورة في الخارج لان الصورة اذا وجدت في الخارج يكون مع
حدود ونهاية فالصورة من حيثية الهوية والتعين محتاجة الى الهيولى والهيولى لايحتاج الى صورة
معينة لانها يقبل كل صورة من الوجه الذي يكون قابلة صرفة فالهيولى محتاجة في الوجود
الى طبيعة الصورة المطلقة والصورة الشخصية محتاجة الى الهيولى ولما كان فاعل الهيولى
والصورة شئ واحد يمكن ان يعطي الموجد هذا النحو من الارتباط للموجودين بحيث يتصل
الى الجسم ويوجد حقيقة الجسم ويستتبع لهذا الوجود قوة الفعالية بعنوان المقارنة
لا بهذا النحو الذي يظهر الصورة اولا وبواسطتها الهيولى لان كون الصورة في الخارج
بدون الهيولى مح بل لحقيقة الصورة دخل لكن الصورة من الوجه الذي صورة لا دخل
لها في وجود الهيولى ويمكن ان يجعل الفاعل امرا موقوفا بامر اخر في الوجود لا من الوجه الذي
وذلك الامر المخصوص بل من الوجه الذي ذلك الحقيقة لكن يكون تلك الحقيقة دائما

فی ضمن شخص من الاشخاص وان کان ذلک الشخص من الوجه الذی ذلک الشخص
لا دخل له فیه بل یکون مامع العلة قالت الشیخ فی المقالة الثانیة من الهیات
الشفا ولقایل ان یقول ان مجموع تلک العلة والصورة لیس واحدا بالعدد بل واحدا
بالعدد وله معنی عام والواحد بالمعنی العام لا یکون علة للواحد بالعدد ولمثل طبیعة المادة
فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان یکون الواحد بالمعنی العام المستحفظ
وحدة عمومه لواحد بالعدد وههنا کذلک فان الواحد بالنوع مستحفظ لواحد
بالعدد وهو المفارق فیکون ذلک الشی یوجب المادة ولا یتم ایجابها
الا باحدا مور ایها کانت فنقول قد وجدنا ان کلیة الصورة علة ومحوطا لافراد
واذا بطل فرد لیطرء فرد بعنوان الضرورة نعم لو کان الفاعل للهیولی هو الصورة لکانت
متقدمة علیها بالوجود والتعین وسیان لا وضح لهذا المطلب الی مفصل ان الحکماء
قد نفوا کون الصورة علة للهیولی بالاطلاق وکذا کون الهیولی علة للصورة على الاطلاق
ولم ینفوا ذلک الا لاجل عدم تمکنهم تصور تقدم کل واحد منهما على الاخر اما الصورة

نمن

فمن الوجه الذی لا یکون موجودة بالفعل الا بعد الهیولی لان الصورة بواسطة الهیولی
یقبل العوارض من الکم والمقدار والشکل وکل علة لا بد ان یکون مقدمة بالتحصل والوجود
على المعلول ولا یکون التحصل والوجود الامع التشخص اذ کان نفس التشخص ان قلت ان التشخص
نحو الوجود کما هو مذهب المعلم الثانی وقالوا ان الهیولی لا یکون علة للصورة لعدم امکان
تصور الهیولی موجودة قبل الصورة والصف الهیولی بالقوة المحضة وهی لا یمکن ان
تبقى لها الثانیة للاثر والصف لا یمکن لهم تصور الفاعل والقابل ذاتا واحدا
فلا جرم لا یسمون الصورة باسم العلة ولا الهیولی وقالوا ان علة کل منهما هی المفارق
لاحتیاجهما الى علة اخرى توجدهما ولا یمکن لهم ان یقول ان العلة المفارقة اوجدت نفس
کل واحد منهما بالمفارقة ذاتهما ثم اوقعت بینهما الاقتران لان هذا الاقتران یلزم من نفس
الهیولی والصورة وکون وجودهما لان لکل منهما نحو وجود لا یمکن ان یتشخص بدون الاخر
کما قلت ان اللایق تسمیة ذلک بالارتباط بالوجود الخلطی لیقرب الى الفهم
ولما راوا الهیولی بهذه الحالة وتخیلوا ان وجودهما تماما قالوا ان هذا النحو من وجود

الهيولى قوة ووجودها وتحصلها تحصل قوة وهذه القوة ليست عارضة
لها او لازمة لها بل حقيقتها القوة والاسم الذي سموا به هذا الارتباط
اي ارتباط الصورة مع الهيولى قالوا الصورة شريكة علة الهيولى ولابد لنا
ان نتامل ان هذه الشركة كيف ولا يمكن ان يكون هذه الشركة
بان يكون الصورة جزء العلة بان يكون المفارق مع الصورة احد
او صل الاثر الى الهيولى لان تر والمعدة التي ترد في حالة العلة المطلقة و
ايضا في هذه الحالة بعينها ان العلة بجميع الاجزاء علة والعلة بالتمام مقدمة
على المع فجزء العلة التامة مقدمة على المع من حيث انه جزء العلة التامة
بمرتبتين فقالوا في بيان ذلك المطلب الغامض ان التركيب لعلة
الهيولى هو طبيعة الصورة والذي بعد الهيولى هو شخص الصورة وجوزوا
تقديم طبيعة الصورة على الهيولى وتاخير شخصها وذلك ايضا لا يمكن ان
يكون لانه يلزم ان يكون الطبيعة مقدمة بمرتبتين على الشخص وهذا محال

لان الطبيعة



لان الطبيعة متحدة الوجود مع الفرد ووجودها في الخارج ليس الا وجود الفرد
فكيف يمكن تقدمها بمرتبتين على التشخص وايضا لا يمكن ان يقال احتياج الصورة
الى الهيولى من الوجه الذي يكون هذه الصورة او من الوجه الذي هو صورة (اتصالية) مطلقة
والاول غير ممكن لان الحقيقة الاتصالية بما هي قابلة للانفصال متعين الثاني فحقيقة الصورة
محتاجة الى الهيولى هذا ما قالوه ولا يمكن الجواب بان نقول هذا الكلام غير مستقيم لان الصورة
الاتصالية لا تجمع مع الانفصال والقابل يجتمع مع المقبول لانا نقول المراد من
(اي قبول المقدار انما هو الهيولى)
القبول في هذا المقام طريان الانفصال يعني يمكن ان يطرء الانفصال عليه
وهذا الكلام صادق وبهذا اثبتوا الهيولى ولزومها ومن قولهم ان الصورة
(اي كون الصورة الاتصالية بما هي قابلة للانفصال)
الاتصالية بما هي يطرء عليها الانفصال لا يلزم ان يطرء على الصورة المعدومة
بل لا بد من مجامعة الوجود والتشخص قطعا ولكن كلام السايل في ان التشخص
لا دخل له في قبول الانفصال وان كان مجامعته بواره دو تحقيق الكلام في الجواب
ان هو هذا المتصل الذي قلنا انه قابل لذات الانفصال يعني يمكن طريان الانفصال

عليه لا يخرج عن امرين فان فرضناه بلا مادة جسمانية في الخارج فهذا ليس بمتصل
بل محض التوهم كما اذا فرضنا صورة انسانية لا في مادة انسانية في الخارج لان
هذه الصورة ليست صورة انسانية بل امر محال لان الصورة الانسانية
صورة انسانية اذا كانت في المادة الانسانية واذا فرقناها ليس الا التوهم
المحض وان فرضنا صورة الصالبة في المادة الجسمانية فنقول انه يطرء عليه
الانفصال من حيث انها في المادة الجسمانية ولا يلزم محال ونقول الجواب عن
الكلام الاول ان التشخص على معنى احد نحوي الوجود للماهية في الخارج وثانيهما
الاشياء التي لازمة للتشخص في الخارج وههنا اذا تكلموا في التشخص انما ارادوا
تلك اللوازم لان نظرهم في التناهي والتشكل لانهما لا يكونان في الجسم الا
بالهيولى ويمكن تقدم الماهية على هذا النحو من التشخص لا يخفى ان هذا التقدم في
الخارج واما للماهية دخل في اللوازم بل تقدم العلة يتم ويتبرع في العقل فيمكن ان
يحتاج الصورة الى الهيولى في امر لحقها في الخارج كما يحتاج الهيولى في التشخص

والشكل

والشكل لا في الوجود بمعنى ان الصورة بالشكل الخارجي محتاجة الى الهيولى فيكون الهيولى
متقدمة على تشكل الصورة وذات الصورة متقدمة على الهيولى في المرتبة العقلية كما
ان الاعراض التي تلحق الانسان في الخارج بواسطة المادة والصورة الانسانية
بالفعل حاملة للمادة الانسانية لا يخفى ان الصورة الانسانية توجد اولا ويصير علة
للمادة كالانسانية لان ذلك محال لان الصورة الانسانية انما مع المادة الانسانية
في الخارج وان كانت المادة الانسانية من الوجه الذي هي مادة فيمكن ان يصير الى
الفعل بصورة اخرى ويمكن ان يكون جسم اخر منها وما قلنا من ان الصورة
تكون من المادة الانسانية وجهه ان الصورة لعظمها من المادة والصورة
اقرب بالمعنى المقصود كما ان لعظم في في المكان والجسم فبعد هذه الكلمات نقول
بعنوان الكلية ان الامور المادية مطلقا سواء قلنا بالنسبة الى الهيولى الاولى ام الى الهيوليات
الثانية تعرض اشخاصها العوارض من حيث المادة او باستعداد المادة كاللون المطلق
الذي يلزم الانسان وهذا اللون ليس عارضا لحقيقة الانسان بل يعرض في الخارج.

للانسان من حيث المادة والانسان في الخارج انسان بالصورة الانسانية
بالفعل والصورة الانسانية الخارجية يكون بسبب تحصل مادة الانسان الخارجي
من حيث انها مادة الانسان وهذه الحالة انما يكون من جهة انه من مادة الانسان
يوجد لان كان الجسم يظهر من مادة الجسمية ولما كان الفاعل امرا مفارقا
ومباينا لكليهما يمكن ان يقوم بذان الموجودان به بهذا النحو من الارتباط الذي
التي بينهما لا ان يوجد الصورة اولا في الخارج وهو مع الصورة معا صار تابعة
للهيولى حتى يلزم ان يكون الصورة بشخصها مقدمة على الهيولى بل يكون بصحابة التشخص
بكل منهما سابق الاخر وكل تشخص وتشخص لا دخل له كوجود المهية الذي
لا دخل له في اللوازم وان لم يكن ثبوت اللوازم في حال العدم والفاعل
في الخارج اذا وجد الصورة بالفعل يوجدها من جهة المادة بمعنى ان ما تعلق
بالجعل هو الصورة ووقع مستتبعا لهذا القبول الذي يحصل الصورة ملك
القوة تمام الوجود في الخارج وهذا الترتيب يكون في العقل وهذا الظهور



من الارتباط لم يجز اذا كان الفاعل مفارقا في الامور المفارقة الذات
الذي لم يكن شيء منهما مع الاخر واذا لم يتصور مفارقا كان كالصورة الانسانية
التي لا يتصور مفارقا عن المادة التي عنه الانسانية وهذا محال ومن ثم
قال بعض العلماء ان للصورة والهيولى ربطا اتحاديا وللجسم كمال ونقصان
يعني للنقصان الهيولى وللكمال الجسم المطلق ولكل كامل جهة احاطة
واتحاد مع الناقص ولكل ناقص جهة محاطية واجتمع حقيقة الجسمية من بين
ومن حيثية الكمال بالفعل جسم ومقوم ومتقيم ومن حيثية النقصان المقوم
لان كل نقصان بالكمال قائم وهذا الكلام للاوايل من الحكماء نقلناه ههنا كما نقل
في هذه الرسالة عنهم كثيرا سيما في كتب وجود العلم للواجب وللشيخ الاشراقي ميل اليه
لا ما قيل في الجسم لانه ليس بقابل للهيولى ولكن الكلام في الكمال والنقصان لانه
قايل بان الجسم المطلق بنهاية النقصان والطبيعة له كالة والنفس كالطبع
وبالجملة مايل الى طريقة الصوفية وحكايته وحدة الوجود ومقول الهيولى مادة

تقرير?

الصغير

الاجسام في ذاته ليس بواحد ولا متعدد ولا المتصل ولا منفصل ولا المقدار
ولا الكبير لان هذه الحالات والصفات لا يكون الا للموجود بالفعل ومادة
الجسم حقيقة بالقوة وان كانت هذه الحالات كلها للجسم بواسطة المقدار
لا تعجب من هذا النحو من الوجود ان تم البرهان وسلب هذه الصفات من الهيولى
يكون في الخارج من حيث انها هيولى لا من حيث انه معقد وحكم من جهة ان الهيولى
وانما في الخارج اما ان يكون مع الصورة الوحدانية او مع المتعدد او مع المتصل
او المنفصل والصورة يكون مع مقدار فقط فالعقل يدرك تلك القوة الانفعالية
بالحقيقة والوهم عاجز عن ادراكها لان الوهم اما ان يدرك المعاني الجزئية كالخوف
والمحبة والهيولى جوهر ومادة للجسم في الخارج واما ان يدرك بمعونة الخيال الامور ذوات
المقدار وكل ذوات المقدار لا يكون مادة صرفة وهذا مثل ان نرى الطين من
الوجه الذي يكون مادة للكوز والقصعة لا يكون كوزا ولا قصعة وكالحديد
فانه من حيث انه مادة للسيف والسكين لا يكون سيفا ولا سكينا بل يمكن

الهم

ان يصير كل منهما واحدة وان اذا صار سيفا مثلا يقع عليه اسم السيف والطين اذا صار كوزا مثلا
يقع عليه اسم الكوز ونحن من تبدل صورة الكوز نعلم ان ههنا مادة تقبل هذه الصورة
لانه لو كانت صورة الكوز لازمة للطين لم يكن لنا تميز من الطين والكوز وكذا مادة
التي صارت اجساما لانه لو لم يكن للاجسام تغير لم يكن لنا سبيل بان للاجسام مادة
نظهر منها ومن هذا القول الذي قلنا صارت اجساما لا تتعجب بان يصير الحديد سيفا
والخلط بين الهيولى والصورة ازيد من من الحديد والسيف لان هيئة السيف بعد
الوجود بالفعل للحديد يطرأ عليه ووجود الصورة يعم الهيولى بالفعل من الوجه الذي يكون
صورة الفعالية محضة وحاصل الكلام انه كما ان النطفة مثلا مادة للبدن وبعد ما
والدم مادة للنطفة يصير نطفة والكيلوس مادة للدم يصير دما والغذاء مادة
للكيلوس يصير كيلوسا والعناصر مادة للاجسام الغذائية يصير اجساما غذائية
والجسم المطلق مادة للعناصر يصير عناصر كذلك يقولون ان الجسم المطلق ايضا
مادة يظهر منها الجسم وهذه المادة يصير جسما مطلقا كما ان النطفة يصير بدنا

ولا يفترق عن البدن في الخارج واذا ابلك البدن وصار ترابا بقى منه شيئا
ومن ههنا ظهر ان للبدن مادة صارت جزءا وهي التراب وان كانت صورة
باقية دائمة لم يظهر لنا ان لذلك البدن مادة اخرى ام لا بل كنا نتيقن ان ذلك
البدن براسه فقط بلا مادة وكما ان البدن في الخارج مع المادة لا ينبغي ان يجعل
الصورة التي بتلك المادة موجودة دون مفارقة عنها بالوجود وبراسها كذلك الصورة
تقوم الهيولى موجودة ليست بعنوان ان الوجود وصل من الصورة الى الهيولى وجعل
الهيولى موجودة مباينة الذات والا لعلمنا ان الصورة علة للهيولى بل وجود الصورة
والهيولى وجود الخلط ومن تبديل الصور بالانفصال وساير التغيرات نعلم ان
لها مادة سوى ذا المتصل وكذلك المتصل وبهذا التميز فعل العقل لا ينبغي ان يجعل العقل
متمايزا في الخارج كالجنس والفصل اللذين هما في الخارج ذات واحدة ويحلل في
العقل الى شيئين بل ينبغي ان العقل حاكم بان في الجسم مادة يمكن ان يكون جساما
وليست المادة جسما فقط بلا جسم بل بدون الصورة الجسمية والنوعية لان الجسم المطلق

اول مراتب



اول مراتب الفعلية وليس لمادته فعلية اصلا لانها واقفة اول مراتب الفعلية واضعف الكل
وبالقوة يكون اضعف الموجودات من لا يحمل فعلية اصلا فنقول لما كان العناصر
ينقلب كل منها الى الاخر وينفصل اجزاء كل واحد منها من الاخرى ومن نفسها
حكم الفلاسفة ان هيولى العناصر واحدة ولما لم يمكن لهم نسبته تكثر الافراد
بذات النوع ولا باللوازم قالوا انه يكون بالمادة وباستعدادها وظنوا الصورة
الجسمية نوعا وتخيلوا في العناصر هيولى واحدة وحالوا الكثرة الصورية الى الاستعدادات
ولما انكروا الاستعداد في الافلاك من الوجه الذي قالوا ان الاستعداد فرع
الحركة وزمان الفلك مقدم على زمان تابع الزمان نسبوا اختلاف اشخاص الصور الجسمية
الفلكية باختلاف المواد وقالوا ان لكل فلك هيولى على حدة مغايرة بالحقيقة من
هيولى الفلك الاخر ومن ظن الكوكب مفارقا عن الفلك قال لكل كوكب ايضا هيولى
على حدة ويظهر من كلام بعض العلماء ان الهيولى في جميع الاجسام واحدة من الوجه
الذي هو بالقوة المحضة فلا يمكن ان يكون الهيولى فيها حقائق مختلفة ولا لكانت

مشركة في نفس الجوهر بالقوة وممتازة بالمعاني الاخر ولكانت الهيولى امرا بصير نوع الهيولى
محصلا به في الخارج وهذا النحو فعلية وليس للهيولى فعلية اصلا لانها قابلة مطلقا والصف
لو كانت حقيقة الهيوليات مختلفة لاشتركت في جنس فصلها ان كان القابل للصورة
لا الحدث والا لاشتركت باللفظ وليست بهيولى فتامل وقيل هذا الكلام بعد طى مراتب
الكلام منتقض بالعقول عند الفلاسفة لانها بسيطة ومشتركة بالجنس الذي هو الجوهر وكل
واحد منها نوع منحصر في الفرد الا ان يلتزم ذلك الفاضل هذا النقض الخ

المنهج الحادي عشر في حدوث العالم قال المعلم الاول ان المهية المعلولة
بالنظر الى ذاتها ليس ومعنى هذا الكلام ليس ان ذات المهية المعلولة تقتضي الليس
والا لم يكن ايس قط لان ما بالذات لا يزول ولو بالف علة بل معناه ان المهية
بالنظر الى ذاتها لا تقتضي الوجود ويكون هذا بان يتق المهية من حيث هي والمهية بشرط
عدم العلة لا تقتضي الوجود فالمهية بشرط عدم ملاحظة وجود العلة غير موجودة
اما في صورة عدم ملاحظة وجود العلة فمن الوجه الذي يكون المهية في الصورة



ماخوذة بعنوان لا بشرط والمهية اللابشرط ليست موجودة من الوجه الذي يكون
ماخوذة بهذا العنوان وان لم تابى عن الوجود وان كانت موجودة فبشرط
وجود العلة لانها مهية من حيث هي ولا حكم عليها واما في صورة ملاحظة عدم العلة
فلان العدم في هذه الصورة ضروري للمهية وملخص الكلام ان المهية بشرط وجود العلة
تكون موجودة وبدونه لا تجتمع مع الوجود بمعنى انها في هذه المرتبة جائز الوجود
ولا يكون منضمة معه ومرادنا هنا هو المهية من حيث هي ولذا قيل الامر الذي عن
الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات ومعناه ما ياتي عن الذات الذي
هو عدم اقتضاء الوجود قبل الامر الذي لا ياتي عنه كالوجود الذي ياتي عن العلة
وهذه القبلية تكون من جهة انتزاع الامكان عن ذات الممكن بدون حيثية
تعليلية بخلاف الوجود فانه ينتزع مع ملاحظة العلة فصلاحية كون منشا
الامكان منشا الانتزاع من متممات ذات الممكن بخلاف صلاحية كون
كون الوجود منشا الانتزاع لانه بمنزلة الصفات وكل صفة لا يعلمها العقل

وخيلاً في الصفة نحو من العلية والنسبة فيعلم مقدماً نحو التقدم الذي للعلل
على المهية المعلولة تجوز ان توجد بالنظر الى الذات قبل ان توجد في العدم الذاتي
للمهية متقدم على الوجود بالغير لان ما بالذات متقدم على ما بالغير كما مر فهي حادثة
لا بزمان بمعنى ان بينها لزم الحدوث مطلقاً وتجوز ان يتحقق بها الحدوث
المطلق في مادة الحدوث الخاص وبوليس بمطلب بهذ بل المقصد ببيت
اصل الحدوث وهو لازم ولما انجر الكلام الى هذا وجب علينا تقرير المذاهب
في العالم والحدوث والقدم والابداع وكيفية صدور النظام عن الذات
الاحدية عند الحكما والمتكلمين حتى يكون لارباب العلم نافعاً والفطن
يميل الى المقصد فنقول اراء الناس في العالم اثنان الاول مذهب الطبيعيين
والزنادقة لانهم يقولون ان النظام الجلي هو واجب الوجود فقط
ولا اول له ولا آخر ودائماً يكون في الحركة اي حركة ذاتية ومثل هذا النقل
عن ديمقراطيس الحكيم فانه قال اصل العالم اجسام صغار صلبة مهروقة
الجنة

في خلاء غير متناه ودائمة الحركة ولما كانت دائمة الحركة قد التقت ووجد
عالم بالفعل كالسماء والارض وساير العناصر بالبخت والاتفاق غير محتاج
الى علة خارجية والمعلم ارسطاطاليس في كتاب السماع الطبيعي كتب فصلاً في
بطلان البخت والاتفاق وهذا المذهب مذهب الطبيعيين والتفاوت انما هو بالقول
بالاجزاء الصلبة وحكي عن جالينوس انه قال في آخر عمره لم يظهر لي ان العالم
حادث اولا وبعض من اوايل شراح كلام ارسطاطاليس ظن ان ارسطو
لعله مال اليه وان رايه مخالف لراي استاده افلاطون الذي راى ان
العالم حادث وهو غير حق صرح المعلم الثاني في الجمع بين الرأيين بما هو الحق
في مذهبه في المواضع التي استند اليها على ان اعتقاده القدم وما قال
المعلم الاول في كتاب طوبيقا الذي هو حد صناعة الجدل من ان مسألة
الحدوث والقدم جدلية الطرفين لا يدل على هذا وما اشتهرت اليوم
بله من انه قايل بالحدوث اكثر من ان يحتاج الى سنده وكتاب اثولوجيا

الذی منه فی الالهی مداره الکلام فی المبدا الاول وقد نقل فیه عن البعض ولا یجمع
الکلام فی المبدا الاول مع القدم وزاد واحد من العلما فی اول کتابه فصلاً
مضمونه ان احداً من الفلاسفة لم یقل بالحدوث الذاتی بمعنی المعیة ولم یقل انه
معیة بین الواجب وبین العالم واستند بذلک الی کلام ارسطاطالیس فی المنطق
حیث قال ان مسئلة العالم جدلیة الطرفین وحقیقة کلام ارسطو یظهر من کلام
المعلم الثانی ان النزاع فی العدم الذاتی والحدوث الذاتی فانه قال الماهیة المعلولة لها
عن ذاتها ان لیست ولها عن غیرها ان توجد والامر الذی عن الذات قبل الامر الذی
لیس عن الذات کالماهیة المعلولة لها ان لا توجد بالقیاس الیها قبل ان توجد فهی محدثة
لا بزمان لا الحدوث بمعنی ان العدم یتخلل بین العلة الاولی وبین العالم لا بزمان
ولعل هذا العالم اراد ان یجمع آراء الفلاسفة مع الشرع الشریف ویقول هو صدق
والحق ما نقل عن افلاطون الالهی انّ سقراط حبیبنا والحق حبیبنا فاذا
تخالفا فالحق احق بالاتباع والثانی الحدوث الذی قرره بعض الحکما

للعالم



للعالم مبدا او منتهی سلسلة الفواعل الی الفاعل بالذات الموجود الذی لا یحتاج الی فاعل
وسبب وهذا الحدوث الذی هو عبارة عن الاستناد الی العلة قرره علی وجهین
احدهما ان یکون للعالم فی الخارج معیة مع العلة وینتزع العقل التاخر فی المرتبة
بمعنی ان یکون نظام الوجود دائماً موجوداً ولا یکون فی الخارج احدهما مقدماً والآخر
مؤخراً واذا لاحظ العقل النظام یجد بعض هذا النظام مقدماً علی بعض آخر بمعنی ان
یکون بعضه اولی بالوجود وعلة وان لم یکن تلک الاولویة والاقدمیة الیهم فی الخارج
ولم یوجد شی بعد ما لم یکن لان کل شی سوی الحوادث الزمانیة یکون دائماً لکن بحیثیة
خاصة یمکن للعقل انتزاع العلیة والمعلولیة وهذا مذهب ارسطاطالیس واتباعه
کالفارابی والاسکندر وثامسطیوس والشیخ ابن سینا واکثر الفلاسفة
وثانیهما ان یکون العالم حادث بمعنی ان یوجد بعد ما لم یکن ویتخلل عدم من الواجب
والعالم ویحدث العالم بعد ما لم یکن ویکون الواجب فی الخارج ولم یکن معه شی موجود
ولیس له اثر بل کان الذات البحت موجوداً بلا معلول واثر فی الخارج ویقولون ان

هذا العدم السابق كان في زمان موهوم بل لم يقولوا بوجود الزمان بعد حدوث
العالم ويقولون ان مكان العالم في ذلك الزمان خلاء ويقولون انه كان فضاء
غير متناه موهوم ويكون بين هذا الفضاء الغير المتناهي اما دليل الحكماء
على حدوث العالم بالمعنى الاول هو ان الحق واجب الوجود مبدأ كل الممكنات فالمعلول
الاول للواجب لا يتوقف على شيء الا على الذات الوحداني الواجب الذي هو تام في الفاعلية
اما كونه وحدانيا فلانه ليس بمركب من الماهية والوجود ولا من الجنس والفصل وليس له
تركيب خارجي ولا تركيب عقلي وهو الواحد البحت البسيط الصرف وليس له صفات
الا الذات البحت والكثرة صفاته بحسب الاسم وليست باعتبارية الصفة هو مع انه شعور
مطلق محض وارادة محضة وقدرة محضة وكلها واحد وهو الذات الاحدية التي
يقع عليه تارة اسم الشعور وتارة اسم الارادة وتارة اسم القدرة ولا يكون معناه
هذه الاسامي بحسب نفس الامر الا ذلك الامر الوحداني البسيط البحت ويقولون
كلها من جهة ان الكثرة الاعتبارية المحضة الواقعة في نفس الامر ليست باجزاء الذات

اما في العقل او في الخارج لان الذات الوحداني من جميع الجهات لا يمكن ان يقبل الكثرة
فلانه لا يعرض الامور المتكثرة لذات من جهة واحدة وكل امر اعتباري
ينتزع من ذات فلا بد ان يكون لذلك الذات البتة مصحح لانتزاع ذلك
لانه لو انتزع بلا مصحح ليصح ان ينتزع كل شيء من كل شيء لان الخصوصية التي يكون سببا
لهذا الانتزاع لم يكن محتاجا اليها والتالي ان كل شيء ينتزع من امر قد لا ينتزع
من جميع الامور فكل كثرة يعرضت ذاتا يكون في ذلك الذات نحو من الكثرة
اما في العقل او في الخارج والذي في العقل ايضا على قسمين اما ان يحلل
في العقل كالعقول والبسايط فانهما يحللان الى الامكان والوجود واذا
ينتزع في الخارج كالجنس والفصل للامور المادية اللذين ينتزع باعتبار من
الخارج كالمادة والصورة وبالجملة يكون كل كثرة للذات الوحداني الصرف
البحت البسيط نسبة واحدة فلا بد ان لا ينتزع عنه شيء بحسب الواقع او ينتزع
عنه كل شيء ولا ينتزع عنه كل شيء فلا ينتزع عنه شيء بحسب نفس الامر مثاله العسكر

وزيد فان الكثرة تعرض الاول والوحدة الثاني فان لم يكن في العسكر بحسب نفس الامر
خصوصية ينتزع بحسبها الكثرة عنه بحسب نفس الامر ولم يكن في زيد ايضا خصوصية
ينتزع بحسبها الوحدة لكون نسبة الكثرة والوحدة الى العسكر وزيد
على السواء وليس كذلك بل كل واحد ينتزع من احدهما ولا يمكن ان ينتزع
من الآخر فليس للواجب من حيث الذات كثرة اعتبارية بحسب نفس الامر بل له
الكثرة الاسمائية فقط وكالسلوب كانه ليس بجسم وجوهر وعرض فانه
يسلب لا باعتبار قيام المقابل كما في الممكن ان زيدا ليس بجماد باعتبار
قيام النمو فيه بل السلوب في الواجب من حيث الذات ولا يكون هاهنا
للكثرة بوجه في الذات الاحدية وهذه الوحدة التي قلنا انه في الواجب
ليس وجوديات تباينها عن الوحدة بل الوجود والوحدة في الواجب
واحد ولا يكون متغايرة اصلا لانه لو كانا اثنين لصار منشأ للكثرة
كما ان الزيد وجوده من حيث الاستناد والارتباط والوحدة باعتبار

امتيازه



امتيازه عن ساير الموجودات علما خطة جميع اجزائه دفعة فيظهر انه هو
العمرو وكل ممكن زوج تركيبي وما قلنا ان الكثرة الاعتبارية بحسب نفس
الامرية توجب الكثرة الذاتية فانما هو في المفهومات المحصلة لا في السلوب
والنسب لان السلوب والنسب يمكن ان ينتزع من ذات واحدة الى غير
النهاية بمعنى لا تقف ومع هذا لا يقع الكثرة الواقعية في الذات
كما في زيد ليس بعمرو وبكر وحجر الى غير النهاية ويتحقق في النسب كنسبة زيد في الاقليم
الرابع وكون الشمس بعد كذا عن سمت راس وكذا البلد وينتسب الى جميع اجزاء
العالم لكن في المفهومات الغير الاضافية السلبية فانه بحسب حال الخارج
ينتزع عن الموجود الى زوج ولا يخفى سر هذا الكلام عن ارباب التامل ثم
قرروا ان ذات الواجب ليس سوى ذات الواجب شيء وليس له ارادة
وعلم وقدرة زايدة بل الذات ذلك لذات البحت ثم قالوا ان ما صدر
عن الواجب اولا لا يتوقف على شيء غير الذات الواجب لانه لو توقف ذلك الامر

على شئ سوى ذات الواجب فهو اما ممكن او واجب لا جائز ان يكون ذا
لما لزم التعدد ولا ان يكون ممكنا والا لكان معلولا للواجب ومتقدما على العالم
الاول فذلك الممكن هو الصادر الاول لانا فرضناه بعد فالواجب تام في
الفاعلية ولا يتخلف اثر العلة التامة عن العلة التامة كما سياتي في نفي الاولوية
عن الفلاسفة والمصنف قالوا لو كان الواجب موجودا ولا يكون شئ موجودا
فبعد وجود موجود فهل حصل في حال وجود ذلك الموجود تغير في ذات الواجب
اولا فان لم يحصل تغير فالواجب في حال الوجوب والحدوث هو الذي كان قبل ذلك
الحال ولما كان قبل الحدوث مع عدم العالم جامعا تعين انه لم يكن علة للعالم
فهو الى الان في حال الحدوث وجد العالم بلا علة وهو محال لان العالم ممكن و
لا شئ من الممكن يوجد بلا علة وان حصل تغير في ذاته سواء كان تغيرا حقيقيا
ام اعتباريا يلزم ان يكون الواجب محلا للحوادث وكل ما يكون محلا للحوادث
هو حادث عند من قال ان العالم وجد بعدما لم يكن والمص ذكر في نفسه محال

قطع

قطع النظر عن الجدل والمص ذلك التغير لا يكون بزوال شئ لانه لا شئ هناك الا الذات
فقط وزواله محال فلا بد ان يكون لحدوث امر وذلك الامر لما كان في ذات الواجب لانه
علة لا يمكن ان يكون قائما فيه لان ذات الواجب بري عن القوة والانفعال ولا يمكن
ان يكون قائما بالذات لان المتغير ح لا يكون في ذات الواجب ولا يمكن ان يكون
واجب الوجود لانه حادث والمص على هذا التقدير لا يمكن ان يكون قائما في ذات الواجب
لان الواجب ممتنع مطلقا ويلزم تعدد الواجب ايضا فظهر انه لا يمكن ان يكون واجب الوجود
ولا شئ في الخارج بل يكون الواجب والعالم في مرتبة ليس والمص لو كان العدم سابقا
عن العالم لا يخرج بحسب الخارج عن امرين فانه اما ان يرتفع ذلك العدم بوجود العالم بعده
معتبرا مع الواجب والمص لا يمكن رفع العدم لان العالم اذا وجد كان في الحد الذي حتى
موجودا والعدم سابق وان لم يرتفع فلا يجتمع مع الوجود لان كل قضيتين
متحدتين في الموضوع والمحمول والمكان وسائر الشروط المعتبرة في التناقض
اما مستقيم اذا كان السلب في حده والوجود في حد اخر فالعالم موجود صادق مع قولنا

العالم ليس موجوداً او ثابتاً لان النقيضين اعنى العدم فان اذا كان السلب في
الامس والوجود في اليوم فذلك العدم والوجود يكون في زمان يكون العدم في حد
والوجود في حد اخر والزمان قبل وجود العالم غير ممكن ان يكون لانا فرضنا قبل العالم
وهذا محال لان الزمان ايضاً من العالم ولا يمكن ان يكون زماناً موهوماً لان الموهوم
على قسمين فانه اما ان يكون لذلك الموهوم منشأ انتزاع او لا بل يكون فرضاً ووهماً
كانياب الاغوال فذلك الزمان الموهوم ان كان موجوداً يلزم الخلف وان كان
موجوداً موهوماً لا يمكن ان يكون موهوماً نفس امرياً لانه لا بد للموهوم النفس الامري
من منشأ انتزاع خارجي وههنا لم يكن في الخارج شيء الا ذات الواجب والزمان عبارة
عن الامتداد والامتداد لا يمكن ان ينتزع من ذات الواجب لان الواجب غير ممتد
لا في الخارج ولا في نفس الامر وايضاً قد قرروا انه لا ينتزع من الواجب بحسب نفسه
شيء لانه لا يكون كثرة نفس امرية ولا يمكن ان ينتزع من العدم المحض لان العدم المحض
لا يكون الا لاشيئاً مطلقاً وليس امراً ولا ينتزع من اللاشيء الصرف شيء وليس امر اخر

فالزمان

فالزمان السابق على العالم بمحض التوهم ولم يكن له حد واعتبار واما مناقضة
المتكلمين مع الحكماء في الحدوث بوان بين المتكلم طائفتان كل منهما بنوع
وجد مناقضاً عن كلمات الفلاسفة اما الاشاعرة فقالوا ان ذلك لا يستقيم على
اصولنا لانهم جوزوا الاولوية الذاتية الخارجية وقالوا الا الحدوث الوجوب حتى يكون تخلف
الممكن عن العلة التامة محالاً بل التخلف جائز وايضاً الصفات زائدة على الذات و
قديمة والممكن لا يحتاج الى علة لان الامكان بشرط الحدوث علة الاحتياج الى العلة
لا اصل الامكان وانما التزموا ذلك لئلا يمكن القدح في صفات الواجب وقالوا
لا يمكن ان يكون واجباً لو قلتم بحالية تعدد الواجب واذا كان ممكناً يكون علته
واجباً فلا بد ان يوجد القدرة بلا قدرة ويوجد العلم بلا علم وهذا محال وهذا الكلام
لا يستقيم على اصول الفلاسفة ايضاً لان الفاعل والقابل لا يكون واحداً فلا جرم
يقولون الممكن لا يحتاج الى علة وبعضهم قال ان صفات الواجب لا عين الذات
ولا غيره كما صرح به النسفي في العقائد وليس هذا كتب الا الحكمة وقالوا ان للواجب

كثرة اعتبارية وقالوا انه تعالى فاعل مختار بمعنى صحة الفعل والترك لا بمعنى انه بالنظر
الى الذات يصح الفعل والترك لان ذلك ايضا حق بل لا يقولوا بالوجوب مطلقا لا بالوجوب
الطبايعي ولا بالوجوب الى ص ولا بالوجوب الذي يقول به الحكيم وتفصيل الكلام ان
للايجاب ثلثة معان الاول الايجاب الطبايعي وهذا محال بالنسبة الى الله تعالى بالاتفاق
والثاني الايجاب بمعنى لزوم المشية في الاول بل عينية المشية والثالث اللزوم بعد
الارادة وان لم يكن الارادة لازمة وهذا مذهب المعتزلة فلا نزاع الا في لزوم
مقدم قول ان شاء فعل لان الحكماء قالوا لكن شاء في الازل بالارادة القديمة التي
هي عين الذات والمعتزلة قالوا لكن لم شاء بمعنى لم يتعلق الارادة القديمة
بحدوثه في الازل لان المعتزلة ايضا قال بعينية الارادة فهو يقول بحدوث التعلق
بعنوان الضرورة بمعنى انه تعلقت الارادة في الازل بحدوث في اللاازل
وهذا مستلزم للنزاع في القدم والحدوث فعند الاشعري واجب الوجود مختار
وكل ما شاء ان يفعل يفعل بلا وجوب ولا لزوم في مرتبة من المراتب خوفا

القدرة
من انه لو كان في مرتبة من المراتب وجوب لزم العجز وقال بعض من الفضلاء في
ايضا ليس خلاف بين الحكماء والمتكلمين بل كلتا الطائفتين يقولان بصحة الفعل
والترك في مرتبة الذات وبوجوبها بعد الارادة ويقولون بلزوم مقدم الشرطية في قولنا
ان شاء فعل لان الحكيم يقول بلزوم المقدم الشرطية ولا شيء من اهل الملل يقول به والمعتزلة
يقول ان الارادة عين الذات وتعلقت الارادة الازلية بايجاد العالم في اللاازل
ولما حصل وقت التعلق حدث العالم بالفعل وهذا ليس عجزا بل العجز هو ان يريد الواجب
وتخلف المراد عن الارادة وهذا كيف يلزم على الاشعري الذي يقول جرت عادة الله
على ان لا يتخلف شيء عن ارادته وانه تعالى اختار بهذه العادة وساير العادات بلا مرجح
والمعتزلة الذي قال بحدوث الارادة فبالمعنى الذي مر طلب مرجحا لعدم تجويزه الترجيح
بلا مرجح وقال ان المرجح هو العلم بالاصلح الذي هو ان الاصلح بحال النظام الجملي
ان يوجد في اللاازل والمعتزلة يشارك الفلاسفة في كثير من الاصول وبعض من المعتزلة
قال بحدوث ارادة الله تعالى وقال بالتسلسل في الارادة ولما لم يعلم انه قد قال

ان محل الحوادث حادث ولهذا اثبتوا حدوث الاجسام وقالوا آثاره احرى
الواجب محل الارادة الحادثة فيلزمهم حدوث الواجب تعالى والاشعري
والحكيم لم يقولوا بالعلم بالاصلح وقالوا ان هذا موقوف على ان افعال الله تعالى
معللة بغرض وافعاله ليست معللة بالاغراض لانها لو كانت معللة بالغرض
يلزم استكمال الواجب والمعتزلة يقولوا افعاله معللة بغرض والا يلزم العبث [في فعله]
والعبث قبيح ولزوم الاستكمال غير صحيح لجواز ان يرجع الغرض الى العباد
لا اليه حتى يلزم الاستكمال والفلاسفة والاشعرية يقولون ان قولهم انه يلزم العبث
ان ارادوا به عدم ترتب الاثر عليه لا نم انه يفعل العبث بهذا المعنى وان ارادوا ان
النفع ليس بمنظور الفاعل اعم من ان يكون نفعا او لا يكون فلا نم انه يفعل العبث
قبيح والعبث بهذا الكلام الذي في ان فلان فعله قبيح وفلان فعله حسن لا يحيله العقلي
جزا قياس حتى لا يقوم برهان على وقوعه او نفيه وما قال المعتزلة من عدم الاستكمال
غلط لان كل ما هو للفعل الالهي وترتب على فعله لا بد ان يكون مطلوبا بالذات لانه



لو لم يكن مطلوبا بالذات يلزم ان يكون علة الترجيح منتهية الى ما هو مطلوب لذاته ولا يجوز
ان يكون شي مطلوبا بالذات له تعالى بل لو كان مطلوبا يكون من جهة نفع الغير ولا يمكن ان
يكون هذا النفع للغير من الوجه الذي نفع للغير لذاته بل من الوجه الذي هو خير ونفع
وهذا العينية يعني التعلق بغرض فالغرض بالمعنية الى ذات الفاعل لم يكن مطلوبا للفاعل
بالذات والعبث الغرض من ايجاد عالم الكل الى نفع يمكن ان يكون والحال
ان في هذا الوقت لم يكن موجودا يمكن ان ينتفع بالعالم ويكون العالم منتفعه
ولا يمكن ان يقال ان الايجاد من جهة نفع بعضهم لبعض لانه لو لم يكن ذلك الايجاد
لم يكن هذا النفع فلا يصير هذا سبب ضرورة الايجاد وهذا بين فاذا الايجاد لا يكون
الا بغرض فالمعتزلي يقول كل افعال معللة بغرض غلط لان بعض الافعال ليس معلل
بغرض وهذا السلب الجزئي نقيض للايجاب الكلي المطلوب للمعتزلة ولا يمكن ان يقع العالم
ليس يقابل للوجود الازلي ولهذا حدث في الازل وسابقه العدم ثم وان كان
الواجب علة تامة لكن الممكن هو الذي يمكنه الوجود ونحو الوجود كان ممكنا للعالم لا يكون

الا بهذا الوجود اللاازلی و وجود الازلی محال له و قال هذا الکلام احد من العلماء
و فی الحقیقة هذا کلام الغزالی قاله فی جواب الخیام حین قال الخیام فی طلب مرجحات
ما لحق الافلاک لعل هذا من مقتضیات النظام الکلی قال الغزالی لعل حدوث
العالم ایضا من مقتضیات النظام الکلی و قال هذا من جهة ان قبل مرجحات ما لحق
الافلاک کان سیاق الکلام فی القدم والحدوث و نسب هذا العالم و ذلک الی النفس
و هذا الطریق لا یناسب کلام الحکماء لان فی هذا الوقت یلزم سد اثبات قدرة
الواجب لانه یمکن ان یقول اذا لم یکن العالم قابلا للوجود الازلی و حادثا یجمع هذا الحدوث
مع ایجاب الواجب لایجاب الطبایعی و مع عدم الشعور مطلقا فیجوز تخلف العالم
عنه بسبب عدم القابلیة والامکان و لا یمکن لهم اثبات القدرة حتی لا یثبت الالحاد
کما انه قال المحقق الطوسی فی التجرید وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب و لا یمکن
ان یقال انه قال هذا علی سبیل المنع علی الحکیم و یمکن ان یکون للمانع اعتقاد علی الاحتمال
لکن لما لم یکن الدلیل سالما لهذا الاحتمال یمکن المنع لان الغرض للمانع من هذا المنع



نقض علی المسئلة التی یقول لها الحکیم علی الحدوث اعنی التخلف عن الموجب التام
و هذا النقض انما یصح اذا جمع مع اعتقاد المتکلم فیجیء یمکن بناء القدرة علیه و لا یمکن بناء
اثبات القدرة علی احتمال کذا الی و هذا الرجل العالم یقول انا اثبت القدرة بطریق آخر
و هو من سبیل اجماع الملیین و هذا الکلام لیس بمستقیم لان النبوة لا یثبت الا بعد
اثبات ان الواجب فاعل مختار لانه لو کان موجبا لصح ان یکون اظهار المعجزة علی ید الکاذب
و هذا الامر مع انه واضح علی تقدیر الایجاب یمکن ان یقبل المواد الصور باستعدادها
ثم لو علم شخص کیفیة جعل المواد مستعد الشیء و ظهر منه الافعال الغریبة و یجب للفاعل الموجب
ان یعطی المواد علی حد استعداد صورة و ما بقی اذا اظهر النبی معجزة یحکم العقل انه صادق
ثم یمکن اثبات الواجب من کلامه غلط لان هذه المسئلة موضع النزاع بل یجوز اظهار
المعجزة فی ید الکاذب اولا فلا یکون لزوم الصدق للمعجزة بدیهیا والغرض من هذا التطویل
ان المتکلمین ارتاضوا سنین کثیرة و وضعوا اصولا و وضعوا کل اصل فی موضعه
و بینوا حدوث العالم موافقا لاصولهم و اثبتوا الواجب و صفاته و سایر المسایل

الدينية ثم ظهر جماعة وحرفوا البعض تلك الاصول وجوزوا العالم اعم من الجسمانيات وبدليل
الحركة والسكون اثبتوا اثبات جملة العالم المادية والمجردة ولم يقدروا اجراء
حكم الخاص على تقدير الصحة على العام ثم استندوا الى الشرع والزموا الدور على انفسهم
ثم بعض اخر ثم بعض تقدموا القدم واقر بجميع اصول الفلاسفة وخلطوا بين الكلام
والفلسفة ولم يفهم غرض واحد منهما ان كل اصل لم وضع المتكلمون اليه يبقون
وكل اصل ما نفعه وعكسوا ترتيب الاصول بعد التصديق بتمام اصول الفلاسفة
ثم قال العالم حادث في متن الواقع ونسب المتكلمين الى قلة العقل والفهم و
لم يعلم ان هذه الاصول اذا بطل واحد منها انه لا يمكن ابطاله لم يلزم الف
محال والف مفسدة لا يمكن تصديقه ثم جاء طائفة وحرفوا وصحفوا
ليس في البين متكلم ولا حكيم بل يقول كل طائفة ما تخيل وتوهم حتى صار الدور
الى زماننا الذي لم يبق من العلم الا تصحيح الكتب وترقيم الحواشي وحل العبارات
المشكلة والالفاظ المغلقة فانظروا ايها المؤمنون انا باى علم امرنا وباى

شيء نتكلم الآن ثم اعلم ان للفلاسفة طريق خاص في اثبات النبوة بناء على اصولهم
وقواعدهم لا على طريق المتكلمين وما قلنا من انه لو لم يكن الاختيار على مذهب المتكلم
في الواجب لم يمكن اثبات النبوة يكون على اسلوب المتكلمين وهم يقولون اثبات النبوة
يكون باظهار الخارق للعادة المقرون بالتحدي والا يكون اظهار المعجزة في يد الكاذب
لا ارشاد وهو قبيح لان ذلك لا يصح على اصولهم بل يبينون الفرق بين السحر والاعجاز ومعنى
المنامات والالهامات ومقامات الانبياء والاولياء بالتفصيل ويثبتون فضيلة
النبي على سائر الخلق وذلك في كتبهم وقال ارسطوطاليس من لم يطع شرع نبيه لم يكن
له في الحكمة نصيب ثم انا سنبين هذه الكلمات في مقامها مع الاستشهاد من كتب العلماء
والابداع عند الفلاسفة هو الوجود بعد ما لم يكن في حاق ذاته ان يكون موجودا او هذا
هو معنى الحدوث الذاتي وان حدث في زمان كالحوادث يسمونه بالخلق وبعضهم سمى المبدعات
بعالم الامر والغيب والخلائق بالشهادة والبعض المبدعات بالجبروت والخلائق
بالملكوت وهذا اصطلاح المتصوفة واما كيفية صدور العالم الخالق فقد مر فتذكر

المنهج الثاني عشر في اثبات المبدا الاول وبيان انه عين الوجود وليس له مهية سوى
الوجود وانه حقيقة واحدة بسيطة صرفة وخارجة عن التركيب فنقول قالوا
الموجودات التي تكون محسوسة لنا وهذه الموجودات مع قطع النظر عن الوجوب والامكان
لان نظرنا في هذا الدليل الى الوجود وهذا البرهان وان كان بالنظر الى الوجود وبينهما لكم
كما قلت سابقا الا ان البرهان الذي يكون بالنظر الى الوجود تقرر تقرر ان احدهما انه
لاريب انه يكون موجود في الخارج فهذا الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب وان لم يكن
واجبا يستلزم الواجب لان وجود الموجود في الخارج اما ان يستلزم الواجب او يدور
او يتسلسل لكن الدور والتسلسل باطلان فبقي استلزامه الواجب حقا هذا هو التقرير الذي
ذكره الشيخ والمحقق الطوسي وجمع كثير من العلماء وقرر هذا البرهان المحقق اللاهوري بتقريرات
كثيرة مع زيادة تقريرات اخر ووقع بعض المحشين في احد التقريرات على الغلط
قد استوفيت جهتها في تعليقتنا على الحواشي الخفرية والتقرير الاخر ان في الوجود متكثر
على الفرد الممكن قطعا فيلزم اشتمال الوجود على الفرد الواجب بمعنى ان الممكن موجود

لكل

ولكل موجود علة فهذه العلة اما واجب او ينتهي اليه كما ينتهي الى الدور او التسلسل ولعل كلام
المعلم الثاني اشارة اليه فانه قال في الفصوص الامور التي قبلنا لكل مهية وهوية
وهذا بعيد انه لا كاشتمال الوجود على الفرد الممكن بالتقرير الثاني مع ان التقرير الاول اخصر
من المشهور والاشد وطريقة الصديقين وظنوا انه برهان اللم لان هذا البرهان على طريقة
المعلم الثاني يشتمل على مطلبين احدهما اثبات الواجب وثانيهما انه في ضمن هذا الاثبات
يثبت ان الواجب نفس الوجود وان الوجود عينه وان الوجود والتشخص في الواجب واحد
وليعلم ان كل مفهوم مغاير للوجود فما لم ينضم مع الوجود ولم يوجد لان كل مفهوم
في نفسه مع الوجود والعدم ويمكن في الخارج مفهومات وحقائق متغايرة للوجود
والا لكان تصور المهية عين تصور الوجود او مستلزمة له والمراد ان لكل امر من
الامور مهية يعني ذات تكون حقيقته بذلك الذات والحقيقة ذلك الامر ذلك الامر
لانا قلت ماهية الشيء ما به هو هو والهوية هي التشخص والتشخص عبارة عن نحو
الوجود الخارجي للطبيعة فالهوية بمعنى الوجود الذي هو المتحصل للمهيات المجعولة

كالانسان والفرس والحجر والفلك والعنصر مهية لم يكن عين وجوده وهويته
وهذا مستقيم بالقياس الخلف وهو انه لو كانت المهية والهوية واحدا لكان
تصور المهية عين تصور هويتها لكن التالي باطل لانا قد نتصور الانسان ولا نعلم
انه موجود ام لا ونطلب انه موجود ومن علم ما الانسان اعني مهية الانسان
لا يلزم ان يعلم هو الانسان اي لان من حصل تصور الانسان لا يلزم تصور
وجوده في الخارج ولما كانت الهوية عبارة عن التشخص والتشخص عبارة
عن نحو الوجود فالتقدير الذي كل من تصور الانسان اي تصور ما هو الانسان لم يلزم
كل من تصور مهية الانسان ان يصدق بوجود الانسان لان الانسان بنفس
الهوية والهوية نحو الوجود الخارجي فالانسان نحو الوجود الخارجي هو في الخارج
موجود ومن نفس تصور الانسان لا يلزم التصديق بوجود الانسان في الخارج
وليس كذلك وايضا الانسان متشخص بالذات وكل متشخص بالذات موجود لان الشي
ما لم يوجد لم يتشخص بل التشخص والوجود واحد فالانسان موجود بالذات

والص

وايضا الشي من المعدوم شي فلا يكون متشخصا ولا مهيا والانسان متشخص بالذات
فالانسان يكون معدوما فهو الموجود في نفسه فكل من تصور مهيته يصدق بوجوده
وليس كذلك لانه يمكن ان يعلم شي بماء الشارحة ويسئل عن هلية البسيطة
وهذا باعتبار انه قد سبق ان جواب ما الشارحة وهلية البسيطة في طلب
الاوسط يختلف بالاعتبار لان قبل التصديق لا يمكن السوال عن الحقيقة وفي
هذا المقام لا يخرج الاحتمال عن اربعة احدها ان المهية نفس الوجود وثانيها
ان المهية جزء الوجود وثالثها ان يكون الوجود جزء المهية ورابعها ان لا يكون
عينا ولا يكون جزءا وبهذا التقدير لا يمكن ان يكون مباينا لانا قد قلنا ان الكلام
في المهية الموجودة والمهية الموجودة يكون منضمة مع الوجود والانضمام
اما بالاتحاد او بالجزئية او العروض والاخير مطلوب والثلثة الاولى باطلة اما بطلان
العينية فقد مر ويظهر بطلان الثاني من بطلان الثالث ووجه بطلان الثالث
ان الهوية ان كانت داخلة في مهية الانسان مثلا لم يتم تصور الانسان

بدون تصور الهوية لان تصور الكل لا يتم الا بتصور اجزائه والصنف يلزم
رفع الهوية عن المهية بحسب التوهم والمراد بالتوهم هو العقل وعبر بانه ليعلم
هذا الاطلاق يقع كثيرا ايضا بين الاصحاب والمراد انه لا شي من الذاتي ينفك
عن المهية في مرتبة من المراتب في الذهن بل يكون كالجسم والحيوان للانسان و
الهوية تنفك عن المهية فلا شي من الذاتي بهوية فلا شي من الهوية بذاتي
للمهية والصنف اذا كان وجود الهوية كوجود الانسان يعني لو كان جزء
الحقيقة لكان تصور الانسان والشك في وجوده مما لا بل نجزم ان تصور
الوجود قبل تصور الانسان لان تصور الجزء مقدم على تصور الكل والتالي انه ليس كذلك
بل نفهم الانسان ولم نعلم يقينا انه موجود ما لم نجد الحس والبرهان او ما يقوم
مقام الحس والبرهان كالتواتر الوجود وثبت من هذا البرهان صنوي قياس
على هذا المطالب بيان وجود المهيات الممكنة ينفض عن غير الممكن ولفظ الهوية والوجود
معبر واحد فالوجود والتشخص واحد كما ذهب اليه بعض المعلمين فانه قد يطلق الهوية





على الوجود واذا ثبت قضية دي قولك الهوية اليه في الموجودات ليس من جملة
ثبت انه من العوارض لانا بينا ان المباين غير محتمل فنقول الهوية عارضة للموجودات
المحسوسة وكل عارض لشي فله سبب فنقول ان سبب الهوية لا يمكن ان يكون ذات
المهيات لان كل سبب مقدم في الوجود على المسبب ولما كان المسبب هو الوجود فالمهية
مقدم على الوجود بالوجود وهذا دور محال ثم من المحال ان يكون الوجود من لواحق المهية
والمحال ان يكون علته نفس المهية لان شي من الاشياء لا يلحق شيئا الا ان يكون ذلك
الشي امرا حاصلا يعني موجودا لان لواحق الاشياء انما تعرض بعد الحصول وذلك الحاصل
لان سبب الاشياء امر حاصل ودليل هذا الكلام ان الملزوم علة للازم والتابع
والعلة لا يصير سببا المعلوله الا بعد الوجوب لان الشي ما لم يجب لم يوجد والمهية المعلومة
ليست بواجب فلا يكون سببا لوجود نفسه مهية من المهيات التي غير الوجود فلا
لوجود المهيات الممكنة من سبب غير المهيات الممكنة اعني مجموع المهيات لاحتياج
الى بطلان التسلسل خارج عن المهيات الممكنة حتى يكون سببا للمهيات الممكنة وهذا السبب

الذي يكون وجود الممكنات منه يكون بنفس الوجود ولا يمكن ان يلزم ولكل المبدأ
الوجود والهوية لان كل عارض اما ان يستند بنفس الماهية او بغيرها لكن لا يمكن ان يستند
بنفس الماهية كما مر فهو مستند بغيرها فان كان ذلك الغير ايضا مغايرا لوجوده لكان
ممكنا ويلزم الدور فينتهي الى مبدأ يكون بنفس وجوده وهو المبدأ الاول تعالى شانه
فظهر مما ذكرنا ثبوت الوجوب وانه عين الوجود وبيان هذا المطلب بمطابقة المتواتر
الذي ذكرنا موقوف على اشياء الاول نفي الاولوية الذاتية والثاني نفي الاولوية
الخارجية والثالث بيان الوجوب لكن نقدم اولا بيان اراء الناس في هذه
المقدمات ثم نشرع في المقصد ثم نبدا بنفي الاولوية سببا لا كان فنقطهم ينشر
الى دلائل اخر من العلماء فنقول اما الاكثر قائلات في الايجاب والاولوية على الاول
ان يكون المعلول واجبا بسبب العلة وصار موجودا وفي هذه الحال يكون المعلول محفوفا
بوجوبين احدهما الوجوب السابق والثاني الوجوب اللاحق لانه يلحقه الوجوب
وجوب بشرط المحمول والثاني ان المعلول يصير وجوده اولى بالعلة وموجودا

بدون ان يصل الى حد الوجوب والثالث الاولوية الى قولهم الوجود والعدم
بالذات يصير اولى لا لسبب علة ولا يميل الى هذا الاحتمال الا ذو مغرا الطبيس فانه اشتهر
انه قال البخت والاتفاق دون غيره من الفلاسفة فانهم لا يقولون بالواسطة
بين تساوي النسبة في الوجود والعدم الذي هو معنى الامكان وبين الوجوب والامتناع
والمتكلم ايضا لا يمكن ان يقول ذلك لانه يلزم سد اثبات الصانع والترجيح
بلا مرجح جميعا وهذا باطل باتفاق من الاوائل واما بالاولين اعني الاولوية الخارجية
والوجوب فقال اليهما العلماء لانه بالوجوب قال الحكيم الفلسفي وبالاولوية قالت
طائفة من المتكلمين اما نفي الاولوية الذاتية فبان يقال الترجيح بلا مرجح محال بالضرورة
لان معنى هذا الكلام هو ان الممكن بلا علة ومعنى الممكن بلا علة هو مساوات نسبته الوجود
والعدم الى امر لا يقتضي ذلك الامر تساوي نسبة الوجود والعدم بل معناه
لا يقتضي الوجود ولا العدم ومع وجود التساوي الذي هو عبارة عن عدم الاقتضاء
لحقه الوجود او العدم بلا سبب خارجي وهذا بين البطلان فنقول بعد هذا ان

بين الوجوب والضرورة وبين المساواة تحج بمعنى انه اما ان يكون ضرورة
وجود شئ او عدمه نظرا الى الذات او تساوي الوجود والعدم ولا يمكن ان يصير وجود
شئ اولى بالنظر الى ذاته لانه على هذا التقدير فاما ان يكون العدم اولا فان كان
ممكنا نظرا الى ذاته فيلزم ترجيح المرجوح وهذا بين كالتساوي لانه على تقدير التساوي
تحقق احدهما بلا علة محال بل الافحش ان يخرج المرجوح الى الفعل بدون سبب وراجح
وان لم يكن ممكنا فهذا الذي فرضناه ممكنا وجب الوجود فالاولوية الذاتية غير معقول
لان ترجح المرجوح والترجيح بلا مرجح محالان واذا كان الترجح بلا مرجح محالا
كان الترجيح بلا مرجح ايضا محالا بمعنى ان الفاعل المختار بلا سبب خارجي
يرجح احد طرفي الوجود والعدم ويجعله موجودا لان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح
بلا مرجح وبيان الملازمة ان يقال اذا رجح الفاعل المختار وجود زيد
على عدمه مع وجود التساوي لنسبة الفاعل الى وجود زيد وعدمه لانا فرضنا
المختار فنقول ان الترجيح اما ان يكون مستندا الى ذات الفاعل وهو محال لان نسبته



الى طرفي وجود زيد وعدمه على السوية لان كل شئ يكون نسبته الى وجود شئ وعدمه على السواء
ان كان سببا لوجود ذلك الامر لكان الترجيح ناشيا على التساوي وهذا هو الترجح
بلا مرجح وهو محال بالبديهة وان كان مستندا الى غير ذات الفاعل مثلا بارادته
ننقل الكلام في سبب ترجيح الارادة لان الارادة الى الوجود مساوية للارادة الى
العدم ونسبة الفاعل مساوية لهما ان ظهر من المساواة ترجيح فيلزم الترجيح بدون
السبب بل نقول كل شئ يصير سببا لترجيح الوجود مثلا على العدم فاما ان يكون
مرجحا بالذات او لا يكون مرجحا بالذات فان كان مرجحا بالذات لم يكن
المعلول بلا مرجح لان المرجح ذات الفاعل لانا فرضنا السبب بالذات مرجحا
وان لم يكن بالذات مرجحا لكانت نسبته الى طرفي وجود المعلول وعدمه على التسوية
فان كان الترجيح ناشيا عن ذات ذلك الشئ يلزم الترجح بلا مرجح فيكون المرجح غير
ذلك السبب فننقل الكلام الى ذلك الامر الذي هو سبب الترجيح ونقول ان كان
مرجحا بالذات يلزم الترجح بلا مرجح وان لم يكن مرجحا بالذات لكانت النسبة مساوية

ويلزم الخلف المذكور وكذلك الحال في مرجحات الافعال الى ان ينتهي الى مرجح بالذات
الذي يكون غاية بالذات وغاية الغايات وان قيل ليس مرجحا بالذات
ولا الخيرية مساوية بل هو الاولى فقد اقر بترجيح مع ان ابطال هذا الاحتمال
سيأتي فتعين ان الترجيح بالارادة والترجيح بلا مرجح محال حتى لا يكون داعيا
على الفعل ولكن ان كان خيرا بالذات يكون الغاية والمرجح بالذات
وان كان منافيا فلا بد ان ينتهي الى الخير بالذات اما الى نفس الامر او زعم
الفاعل ومن غرائب العقائد ما ظهر في هذا الزمان من انه لو لم يكن داعي
على الفعل مطلقا لا في جانب الوجود ولا في جانب العدم يكون ترجيح
الفاعل احد طرفيه محالا لان الداعي لم يكن والترجيح بلا مرجح جائز وفعل
المكلف لا علة له وان كان داعي على الطرفين لكن الداعي المساوي مع احد
الداعيين يكون مرجوحا وساير الاحوال مساوية مع المرجوح في احد طرفيه كالتوجه
النفس والتوجه وحضور ذلك الامر عند الذهن يمكن وقوع المرجوح والحاصل انه



مع وجود الداعي الترجيح بلا مرجح جائز بل ترجيح المرجوح والدليل عليه ذنب
المسلم في الدنيا مع وجود العلم بانه لو لم يفعل لكان له ثواب كثير في الاخرة
وساير الدلايل بهذا النوع ان شاء احد فليطلب في كتب صاحب هذا المذهب
ومعلوم ان هذا المذهب ليس الا مذهب الاشعري وصاحبه اراد ان يفرق
وليس بمفارق عنه لان البديهة حاكمة بعدم الفرق بين ان لم يكن شيء من الدواعي
او يكون في الطرفين على التساوي والتنبيه على هذا المطلب هو ان الفاعل
لو فعل بلا داع احد الطرفين ليجوز السوال بانه لم وجد هذا الطرف ولم يوجد
ذلك الطرف الاخر مع مساواة الطرفين وان كان داعي على الطرفين لكان
ذلك السوال ايضا بعينه باقيا لانه يجوز ان يقال لم جاء هذا الطرف الى الفعل ولم يجئ
الطرف الاخر الى الفعل مع التساوي في كل شيء ولما كان السوال بلم هنا معقولا
والسوال بلم سوال عن العلة كما قرر ارسطاطاليس في كتاب البرهان
ظهر ان الفاعل من حيث انه فاعل لا يمكن ان يكون علة الترجيح وكذلك ارادته الا

ان ينتهي الى امر يكون مرجحا لذاته وينقطع السؤال ولما كان الترجيح بلا مرجح وترجيح
المرجوح ممتنعا فالعلة التامة اي جميع ما يتوقف عليه وجود المع اذا تحقق لكان
المع ايض واجبا ان يوجد لانها لو وجد بالاولوية بمعنى ان وجود المع مع العلة
يكون اولى ولم يصل الى حد الوجوب والضرورة لكان تحقق نقيض مقتضى
العلة التامة في حال الاولوية ممكنا مقتضى العلة واجب لكون نقيضه محالا
وعلى تقدير تحقق ذلك النقيض ايض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المفروض ان احد طرفيه
بالعلة راجح وغير بالغ الى حد الوجوب فيلزم ترجيح المرجوح ووجود الممكن بلا علة
كما ذكرنا ولا يمكن ان يتوهم ترجيح قد يكون اذا لم يكن في طرف المرجوح علة والا
لزم ترجيح المرجوح لانا نقول نسبة ذلك الطرف الذي هو مرجح فرضناه نظرا
الى العلة وهو بعينه اما برجحان او تساوي او مرجوحية فان كان رجحانا
يرجع الكلام الى الاول وان كان بالتساوي او المرجوحية لزم الترجيح بلا مرجح او
ترجيح المرجوح والحق ان كانت العلة التامة اعني جميع ما يتوقف عليه المع موجودة



فتارة لا يوجد المعلول معها مع انه لم يكن شيء من الاسباب الموقوفة عليه غير موجود
وتارة اخرى جميع الاسباب المتوقفة صارت موجودة ووجد المعلول لحكم المدرك
والبديهة ان المع يوجد بالاتفاق لا بالعلة لانه قد يكون العلة ولم يوجد المع
وقد يكون تلك العلة فيوجد المع فتلك العلة لا اثر لها في وجود المع وتنبيه هذا الكلام
ان المعلم الثاني اي نصر الفارابي والشيخ نقول نسبة المع الى العلة التامة من حيث انه
مستقل الا ان يكون نسبة امكانية او وجوبية او امتناعية لا يمكن ان يكون امتناعية
لانه لا يوجد معلول لكون مع العلة بالامتناع وبدون علة وجوده مح بالبديهة
ولا يجوز ان يكون امكانية بمعنى انه يجوز كونه ولا كونه مع العلة لانه حالة مع العلة
كما ابد وبهذا لانه مع وجودها يمكن ان يكون وان لا يكون وهذا محال ولما كانت
العلة موثرة في المع بالعرض وبهذا التام سبب للايجاد والايجاب ضروري بمعنى العلة
التامة اوجب وجود المع فظهر للمع وجوب قبل الوجود فقبلية ذاتية في مرتبة العقل
واذا ظهر هذا الوجوب فالمعلول بشرط وجود العلة ضروري وهذا ضروري

لاحقة وهذه الضرورة اللاحقة فرع الضرورة السابقة فلو كانت في
نسبة العلة الى المع نسبة امكانية فبشرط وجود العلة لم يكن المع ضروريا
لوجوده ان المع محفوف بوجوبين سابق ولاحق وان الوجود بالاولوية محال
لا الذاتية ولا الخارجية لان ترجح المرجوح محال واذا لم يجز الترجيح مع وجود التساوي
في الممكن بالاتفاق فمع وجود المرجوحية كيف يجوز وليس هذا الا سفسطة و
طائفة من المتكلمين ينكرون ويتحاشون عن امتناع الاولوية الخارجية و
يقولون لا وجوب اصلا بل الاولوية ثابتة واذا قرروا بعد ان الترجيح بلا مرجح
ومنعوا عن استلزام الترجيح المرجوح ترجح المرجوح ويقولون بالبديهة الهارب
عن الاسد مثلا ان وقع على الطريقين المتساويين بجميع الجهات يذهب باحدهما
قطعا ولم يتمكن حتى يهلكه الاسد وكذا الواقع على القدحين المتساويين من الماء
من جميع الجهات وهو عطشان يشرب باحدهما بلا مرجح ولم يمسك حتى يهلكه العطش
فالاستدلال في مقابل البديهي مزخرف ومغلطة فالفلسفي يقول بمحالية التخلف

عن العلة التامة لانهم يوجبون المعلول مع العلة وهذا المتكلم يجوز التخلف ولا نقول
باللزوم قطعا حتى بين طلوع الشمس ووجود النهار وبين الاربعة والزوجية ومن البراهين
التي قالوا في اثبات الواجب برهان القوة والفعل وهو ان كل ما يكون موجودا فاما
ان يكون بالفعل من جميع الجهات او بالقوة من جميع الوجوه او من وجه بالقوة ومن
وجه آخر بالفعل ومعنى بالفعل المطلق هو ان يكون كل مرتبة من الوجود الذي يمكن ان يكون
لذلك الشيء من حيث انه موجود حاصلا فيه والمراد بالقوة المحضة هو ان لا يكون شيء من
الاشياء حاصلا له بالفعل بل لكل فعلية ووجود ولا يمكن ان تخلو الموجودات عن هذه
الاقسام الثلثة وكل موجود يكون من وجه بالفعل وبالآخر بالقوة يكون متحركا وسيدعيها
للفعلية فلابد لكل متحرك من سبب لان الموجود من الوجه الذي هو للوجود لا يتحرك و
هذا السبب اما متحرك يعني يكون بالقوة بجهة او لا يكون بالقوة بجهة فان لم يكن
بالقوة بجهة لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات ثبت المطلوب لان الواجب موجود يكون
عن القوة وان كان بجهة بالقوة فيتحرك والحركة سبب ويكون الكلام حتى يلزم التسلسل

الى موجود لا يجوز عليه الحركة بجهة من الجهات لان الحركة لا تكون الا لاجل شيء
لان المتحرك مستدع لما لا يكون له والذي لا يكون له يكون له بالقوة
واذا لم يكن ذلك الموجود بالقوة فلا حركة له وايضا كل شيء يتحرك لا بد لتلك
الحركة غاية يصل الحركة اليها او الى القرب اليها لان الحركة في نفسها ليست مطلوبة
لموجود من الموجودات لان الحركة هي الخروج عن مرتبة القوة والوصول
الى مرتبة الفعلية وهذه الغاية للحركة للمتحركين وان تحرك لا ينتهي سلسلة الغايات
الى حد وهو محال فلا بد للحركة الواقعة في نظام الوجود من غاية لا تتحرك
مطلقا واذا لم يتحرك مطلقا تكون خارجة عن القوة لجواز الحركة عن كل ما بالقوة
فوجب وجود لكل موجود من غاية لحركته تكون خارجة عن القوة والانفعال
والامكان وهذا هو المبدأ الاول هذا ما ذكره الاستاذ الاكبر ابو علي مسكويه
في كتاب فوز السعادة لكن كلامه كان في الخصوص بان الحركة اما ارادية
او طبيعية وتم الكلام وههنا ذكرنا بالعموم بان الموجود يتحرك او لا يتحرك
نقول المراد بنفي العام للحركة عن الوجود ما لم يكن في طباع ذاته او



الخروج عن القوة مطلقا وهذا اصطلاح لان الحركة تقال للخروج من القوة
البعض وايتام هذا الدليل برغمهم بالتفصيل الاتم من هذا ولا يخفى ان هذا
الكلام في اوائل الحال يمكن رجوعه الى المشهور والدليل الاخر على هذا المط
هو ان مجموع الموجودات محال ان يصير معدوما مطلقا فنذكر اولا صورة البرهان
ثم الملازمة بطريق المشهور ثم بيان الملازمة بالطريق الذي اختلج في خاطري اما
صورة البرهان فهو ان نقول الموجود اعم من الممكن بحسب الصدق وكل اعم بحسب الصدق
من امر يصدق على افراد بدون الخاص فالموجود يصدق على افراد بدون الممكن وهذا ايضا
لان الموجود صادق عليه فهو حسب والكبرى بينة اما بيان الصغرى وهو
الموجود اما مباين مع الممكن او مساو له او الاعم او الاخص وليس بمباين لان
الممكن موجود وليس بمساو واخص لان جميع افراد الممكن جائز العدم وجميع افراد
الموجود ممتنع العدم وكل كليين يكون جميع افراد احدهما جائزا وجميع
افراد الاخر ممتنعا لم يكن النسبة بينهما المساواة خصوصا من الطرف

الذي يجوز العدم على جميع افراده واما بيان الكبرى وهو انه لو كانت المستوى التساوي
فمجموع احد مما اذا صار معدوما كان لزم ان يعدم من الآخر لان افراد احد الكليين واحد
لان المساواة تصدق في احد الكليين على جميع ما يصدق عليه وبالعكس واما بيان ما قلناه
من انه لا يمكن المساواة خصوصا من الطرف الذي يجوز العدم على جميع افراده
فلانه اذا صار جميع افراد احدهما معدوما بقي فرد من الآخر الذي لم يصر معدوما هذا
الواحد معه لا يصدق على ذلك الفرد لانه خلاف الفرض فالوجود اعم من الممكن اما بيان
الصغرى وهذا مطلبنا الاول ان جميع الممكنات جائز العدم من الوجه الذي يكون الممكن
جائز العدم بالضرورة واما ان افراد الموجود بالكلية ليس جائز العدم فسيلزم بيانه نحو فالوجود
اعم من الممكن ويصدق على ذلك الفرد انه غير ممكن البتة فذلك الفرد واجب البتة لان الممتنع
لا يصير مصداق الوجود واما بيان ان مجموع الموجودات لا يصير كلها ممكنات بل هو ان الكل واجبات
واجبات في الجملة وكل موجود ما لم يجب لم يصر موجودا وقد مر بيان ذلك فاما ان يكون
بالغير او واجبات بالذات فان كان واجبات بالذات ثبت المطلوب وان كان

بالغير

بالغير فلابد من غير يصير سببا لوجوب الموجودات وذلك الغير ليس بمعدوم لان المعدوم
المطلق لا يصير سببا للموجود فالموجود واجب بالذات اما الكل او فرد من الموجب
وهذا المقام الذي هو مقام اثبات الواجب لا ينافي لو قيل ان كل الموجودات
واجبات لان المدعى يحصل ولا يخفى ان بطلان المقدمة برأسها يمكن ان يكون دليلا
بهذا التقرير ولا يحتاج الى مقدمة مجموع الممكنات يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
واما الذي خطر ببالي وغير متوقف على الايجاب هو ان مجموع الممكنات ان صار
معدوما فلابد لعدمه من سبب لان كل شيء يصير معدوما بعد ان صار موجودا يكون له سبب وعلة
وهذا السبب والعلة لا يمكن ان يكون موجودا الا انه يلزم ان يكون سببا للشيء نفسه
ولا يصير شيء سببا لعدم نفسه فبقي ان يكون معدوما وهذا محال لان العدم المطلق
لا يصير منشأ للاثر وان صار ليصير العدم علة جميع الموجودات لان عدم المعلول
لا يستند الا الى عدم العلة لان كل شيء لا يكون لوجوده دخل في وجود الشيء لا يكون
لرفع وجوده ايضا دخل في عدم الشيء وهذا بين فلا يكون لرفع جميع الموجودات علة

ذكرناه وهو قوله سوال ا

فبعد تقريب منع المقدمة يمكن ان يكون هذه المقدمة منضمة منع هذا الذي هو ان اذا
لم يكن لعدم جميع الموجودات علة لا يكون لوجوده علة وكل ما لا يكون لوجوده علة فهو
واجب الوجود فثبت وجود الواجب تعالى شانه ويمكن ان يق يوافق الكلام العلامة الخفري
طاب ثراه مجموع الممكنات لا يمتنع ان يصير لا شيا فليتحقق معنى العموم لا يوجد الموجود
في مادة لا يوجد الممكن وهو الواجب الوجود دليل اخر من القدما الا من
الفلاسفة الفارس الذي نقله العلامة الخفري طاب ثراه وهو قوله ليس للوجود المطلق
مبدا وسببه ان حكما الفارس قالوا باصلين اعني النور والظلمة وفي الحقيقة
هذا الكلام ليس مخصوصا لهم لان كل الحكما قايل به ولكن لما وضعوا اسمين لهذين الاصلين
احدهما يزدان والاخر اهرمن او النور والظلمة ظن من هذين الاسمين انهم قالوا
باصلين ويمكن ان يكون جهالهم بمرور الايام اعتقدوا موجودين واجب الوجود
ووقعوا في الكفر والزندقة ومع هذا قالوا النور الذي هو يزدان عالم وقادر وخير
وكل عالم وخير وقادر يكون هو شعشعة نوره وضيائه وكل جاهل وعاجز يكون هو

مسوال لا يكون لعدم جميع الموجودات علة اذا لم يكن ا



ظلمة من واهرمن وحقيقة هذا الكلام هو ان يق يعقل ويتصور في الفلان امران لا يكون
لهما سبب احدهما الوجود المطلق والثاني العدم المطلق الا انه لا سبب للوجود المطلق
لان ذلك السبب اما ان يكون موجودا او معدوما لا يمكن ان يكون عدميا لان العدم
لا يصير سببا قط ولا يمكن ان يكون وجوديا لانه يلزم الدور لان الطبيعة المرسلة
للوجود لا يصير علة مرسلة للموجود ولا يصير الفرد الموجود ايضا علة الطبيعة المرسلة للموجود
كما ان علة الطبيعة الانسان لا يمكن ان يكون طبيعة الانسان ولا الفرد اما ان الطبيعة لا يكون
لان الطبيعة متحدة الوجود مع الفرد والعلة مقدمة على المعلول واما ان الفرد لا يكون لان
الفرد لو كان علة للطبيعة المطلقة متقدم على الطبيعة المطلقة والحال انه متحد الوجود
مع الفرد وهذا الكلام يكون مبناه على وجود الطبيعة في خارج الذهن وبيانه
مفروغ عنه في مبحث الشخص وكذلك العدم المطلق لا يكون له علة لان العدم لا يكون
له علة ولا الوجود لانا فرضناه العدم المطلق وفي هذا المقام الوجود والموجود
بمعنى واحد وفي المعنى ظهر اصلان بلا سبب العدم المحض الذي يقولون له اهرمن والوجود

المطلق الذي حقيقة عين الذات تو كه يزدان والضياء الذي يكون سببا لظهور العالم
وايضا يقولون سلسلة الوجودات بالغير وجب ان ينتهي الى الوجودات بالغير وكذلك
العدمات وقول السلسلة في العدم بالذات محض الاعتبار من اختراع الذهن ووجه
نسبة الشر الى العدم انه لا يكون الشر الا العدم كالحي بابانه الشر وكل شي يقصر الاشياء
ويخرج الاشياء عن حد الوجود ويلقي عن درجة الفعلية الى درجة القوة كالحشم
والعقرب يقولون له الاهرمني لان فعلهم اظهار ما بالقوة وازالة الفعلية
وابو نصر الفارابي قال في كتاب مبادي الموجودات ان الحشرات المؤذية
خوادم العناصر لان غرضها من الانسان ليس الغذا بل محض الانعدام ليحصل للحيوان
وتحليله للعناصر ومعلوم ان ما بالقوة منبع عدمي وما بالفعل منبع وجودي وما كان
اعتقاد اهل الفارس هو ان في الى رح شخص واحد مانع عن البطلان واللاشيئية
وهذه المهيات شيا وكذلك الشخص الواحد باختلاف المراتب سوى حقيقة الوجود المرتبة
هي بري عن القوة لان الواجب بري عن القوة والعدم ومحض الشهود العقلية وباقي الامور



لوجود
من وجه بالقوة ومن وجه بالفعل والمهية والامكان في هذه المراتب تنزع من حقيقة
وكل شي سوى الواجب والعدم مركب عندهم من اثر هذين المعنيين في التحليل العقلي لان كل ممكن
زوج تركيبي اعني الفعلية والقوة كما قال زردشت الاذرباجاني الذي ظلمه
المجوس انه نبي في كتاب زوره بالفارسية كيتي نيبيا ديكيست وبهاد
ودو اعني العالم بالذات واحد لانه موجود واحد وبالنسبة الى الشي الذي وضع الاسام اثر العالم
منه اثنان احدهما ضياء الواجب الذي يكون الفعلية منه وثانيهما مقارنة الاثر مع
الذي يكون العدم والقوة منه وكلامهم قريب من كلام المتصوفة وليعلم ان مجموع
الممكنات في القوة ممكن واحد وامكان العدم متساويا كان او غير متناه
فالتسلسل لا يفيد ولا صورة للشبهة ما نوقش الى الاخير ورايت عن المعلم الاول
ارسطاطاليس كلاما وهو ان وجود العدد الغير المتناهي محال لانه منقسم بالفعل
ومترتب بالفعل وكل ما يكون الترتب من اجزائه طبيعيا لا يكون غير متناه انتهى كلام الكلم
اما بيان الصغرى سوا ان يق الترتب الطبيعي هو ما يكون بعض اجزائه بالطبع

قوله لانه منقسم بالفعل ومرتب بالعلم

وتحسب نفس الامر معدوما على البعض والعدم كذلك لانه دائما ترتب الواحد من الاثنين
والاربعة من الاثنين وهكذا الى غير النهاية ثم بعده احتمالان لان احدهما ان يثبت
المعلم الكبرى بعينها بالدلائل الاخرى التي قالها في ابطال التسلسل وهو ان في
الاعداد الغير المتناهية مترتبة بالطبع وكل ترتب بالطبع الغير المتناهي محال
بالتطبيق والتضايف فالعدد الغير المتناهي محال ويمكن ان ياتي فساد
اخر ويقول فما دام لايكون العشرة لايكون عشرة مائة وما لم يكن عشرة
مائة لم يكن الف وعلى هذا لما كان في هذه الاعداد الغير المتناهية عشرة
غير متناهية ومائة غير متناهية ودائما عشرة عشرة توازي مائة ومائة عشرة
توازي الفا فالغير المتناهي يكون عشرة مقدار الغير المتناهي او مائة مقداره او الف
والا يلزم ان لايكون الترتب طبيعيا وهذا خلف والغير المتناهي لايكون قط ازيد من
الغير المتناهي في جهة اللاتناهي وهذا الكلام في هذا المقام لايمكن ان يقع
الشهور الماضية اثنى عشر مقدار عدد اعوام الماضية وباعتقاد المعلم كلاهما

غير متناه لانه لايقول بانه للزمان اول لان ذلك الشهور والاعوام لايجتمعان في الوجود
واجتماعهما محال واذا جمعتها بالفرض وتقول هذا الكلام يلزم محال على تقدير
محال بل النقض بالنفوس بانها مجتمعة مع عدم التناهي باعتقاد المعلم
الاول ارسطاطاليس وكذلك الصور العلمية للعقول المجردة ان قال برنامه
العلم على ذوات العقول كما هو المشهور وان قال بعينية العلم كالقول في الواجب
هذا البحث عنه ولتعلم ان التسلسل على معان الاول الامور الغير المتناهية
الموجودة بالفعل المرتبة يعني بتقدم البعض على البعض اخر بالذات والثاني بمعنى اللا
يقف الامور الغير المتناهية بالقوة لان دائما ما يكون موجودا بالفعل متناه ولا
لاحد وهذا على قسمين احدهما اللايقف في جانب الابد كالاعداد الى دائما ما هو
موجود متناه وكلما بعده يمكن تعداده واجزاء الجسم لانه كلما يخرج الى الفعل
يمكن ان يخرج الى الفعل افراد اخر والثاني اللايقف في جانب الازل كافراد الانسان
عند الفلسفي ودورات الفلك وافراد النبات والحيوان الى يكون الموجود

منها بالفعل متناه وفي جانب الازل لا الى حد لان كل فرد يسبقه فرد اخر
لا الى نهاية وهذا التعداد العددي الذي كلما لاحظ الافراد يمكن ملاحظة
الافراد السابقة ولكن هذا المجموع لا يكون موجودا قط ومحال ان يوجد
بالاجتماع كما يكون اجتماع اجزاء الجسم بالاجتماع معا فالحكما لم يجوزوا التسلسل
بالمعنى الاول اي المجتمعة الغير المتناهية وجوزوا ان لم يكن ترتب مع الاجتماع
كما في الحركات واجزاء الجسم اما بناء على البرهان الذي ذكر عن ارسطو من ان
الافراد الغير المتناهية المجتمعة محال مطلقا فهو الذي يحيل العدد الغير المتناهي الافراد
ويكون الترتيب الطبيعي واقعا بين الاعداد والمتكلمون ايضا يقولون بمحالية
هذا التسلسل الا انهم زادوا محالية التسلسل اللايقفي الازلي وجوزوا التسلسل اللايقفي الابدي
لان مقدورات الله عندهم غير متناهية بمعنى اللايقفي الابدي وفرقوا بين
هذين النحوين من اللايقفي لان في اللايقفي الازلي كان كل فرد موجودا بخلاف
اللايقفي الابدي لان كل فرد لا يكون موجودا ويقولون ان للعقل ان يلاحظ

الافراد

الافراد المتسلسلة الازلية بالاجمال ويحكمون على هذه الامور الغير المتناهية اللايقفي
الازلي بان كل فرد حادث ومسبوق بعدم ويكون عدمات الافراد في الازل لان
لكل حادث عدم ازلي وكل شيء يكون كل افراده حادثا يكون مجموعه حادثا
لان المجموع لا يكون الا كل الافراد فالمجموع حادث ولكل مجموع حادث
فرد هو اول الافراد وكل شيء له اول لا يكون غير متناه وللفلاسفة معهم كلام فيه
ويقولون الكبرى ممنوعة لانه لا يلزم ان يكون شيء يكون كل افراده حادثا ان يكون
مجموعها حادثا لانه يمكن ان يكون للمجموع حكم يغاير حكم الافراد فان قيل
المراد من لفظ الكل هو الكل المجموعي فيصير القياس مصادرة وهذا المجموع الملحوظ
ان فرض موجودا يكون بالتوهم الوضعي فهو محال وتجويز استلزام المحال المحال لا ان قيل مجموع
يكون افراده غير مجتمع في نفس الامر فلا يكون مجموعا والنقض بهذا الكلية لا يجري
في اللايقفي الابدي بان يبقى اجزاء الجسم مثلا كل واحد منها يمكن ان يكون موجودا
فيمكن ان يكون المجموع موجودا وهذا محال عند المتكلم فانه لا يعترف بامكان

الغير المتناهي مطلقاً وبين بهمنيار هذا الكلام في كتاب التحصيل وسمعت احداً
من الفضلاء انه يقول حكم الكل المجموعي والكل الافرادي في هذا المقام واحد
وليس بمستقيم لان حكم الكل الافرادي والكل المجموعي انما يكون واحداً اذا كان
الحكم على كل واحد من الافراد لا بشرط اعني اعم من ان يكون افراد اخر مع ذلك
الفرد او لا كقولنا كل انسان ممكن لان هذا الحكم جارٍ على مجموع الافراد ايضاً
لان الحكم على كل واحد لا بشرط معقول وان حكم على كل فرد بشرط لا نعني بالخصوص
مع انه لا يكون معه فرد آخر كقولنا كل انسان يشبعه هذا الرغيف لان الحكم ههنا
على الفرد لكن بشرط ان يكون وحده لان في هذه المادة ليس حكم كل الافرادي
حكم كل المجموعي فان قيل هذا الشخص ان كل الافراد حادث بمعنى لا بشرط
كان مصادرة على المط لان حدوث الفرد اعم من ان يكون معه فرد او لا
انما يصح اذا جوز كون كل فرد مع الافراد الاخر وهو المط وان كان مراده
كل فرد وحده لا يثبت الحكم واعلم ان البراهين الاخر التي يقولها العلماء

على بطلان التسلسل

على ابطال التسلسل كالتضائف والتطبيق وهذا القسم الغير المتناهي على فرض الاجتماع معقول
وفرض الاجتماع محال ويمكن انما يستلزم المحال محالا وقال بعض ان التسلسل بديهي البطلان
لان مجموع السلسلة المرتبة موجود وهو في قوة شيء واحد محتاج الى العلة لان المجموع جمع المجموع
مع كل واحد منه ومحتاج وموجود وهذا الكلام قد مر وهذا المجموع الذي يستعمل في هذا المقام
هو الاحاد بالاسر يعني كل الافراد مع ملاحظة العقد وبهذا الاعتبار في الخارج وحدة
هذا المجموع ليس الوحدة الاعتبارية وليس كوحدة العشرة لانها وحدة حقيقية ولا يمكن ان يتحقق
المجموع وراء الاحاد في الخارج بدليل ان الموجود الخارجي هو الذي يترتب عليه الاثار الخارجية
ولا اثر للمجموع في الخارج ليس للافراد لان العسكر يمكن ان يكسر الحصار ولا يمكن لشيء من الافراد
ان يكسر لانه يمكن ان يترتب هذا الاثر على الاحاد بالاسر ولا يكون مجموعاً في الخارج غير الاحاد
الحصار
فمن قال كل موضع يكون موجوداً ان كان ثلثة بعيد عن العقل وكل موضع يستعمل المجموع في
اي الموجود الا المجموع
دلائل اثبات الواجب يكون بمعنى الاحاد بالاسر لا مجموعاً سوى الاحاد بالاسر ولا يمكن ان
بان يكون المجموع موجوداً سوى الاحاد
يقع ابطال التسلسل في العلل على تقدير عدم الواجب بتسلسل تعاقبي كاشتعال الشمعة للشمع الاخير

وكذلك اذا ظهر علة المع الاخير بطلت عليتها وتقاس هذا من حال الاباء والاولاد والبنا والبناء
يعني اذا بطل الاباء والبناء بقي الاولاد والبناء على حالهم ويمكن ابطال هذا التكلف لانهم يشترطون
الاجتماع في الشيء مع الترتب لان رفع العلة مع بقاء المع محال وبيانه ان
العلة التامة التي هي عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المع اذا رفعت ولا رفع
المع لا يمكن استناد عدم هذا المع بامر لانه ليست علة العدم الا عدم العلة لانه لا يمكن
ان يكون العدم علة لشيء الا ان يكون وجوده علة للوجود لانه لو لم يكن لوجوده مطلق
دخل لم يكن لعدمها ايضا دخل وهذا بين فعدم العلة التامة علة لعدم المعلول فلو
لم يجتمع عدم المع عند عدم العلة التامة لتخلف المعلول عن العلة التامة فليس عدم
العلة علة لعدم المع فوجوده ليس علة لوجود المع هف ولا يمكن ان يقال علة الممكن
علة لوجوده الابتدائي وليس علة لوجود البقائي لانه يلزم ان يجب البقاء للممكن
نظرا الى الذات ويلزم على هذا التقدير ان يكون كل سلسلة المعلولات الغير المتناهية
الممكنة باقية لان البقاء واجب وضروري وهو المط والبقاء الوجود البقائي للممكن





فرع وجوده الابتدائي والوجود الابتدائي ليس بضروري والا لكان واجب الوجود
هف فالوجود البقائي ايضا ليس بضروري فالممكن كما انه يحتاج في الوجود الى العلة
يكون في البقاء ايضا محتاج اليها والبقاء عبارة عن ادامة الوجود الابتدائي
وليس امرا خارجا الا الوجود الابتدائي بشرط الدوام والوجود الابتدائي بنفسه ليس بضروري
لان الممكن هو الذي ليس بضروري فالادامة ايضا ليست بضرورية لان عدم ضرورة
الوجود الابتدائي ليس الا سلب الادامة وتفصيل الكلام ان البقاء امر اخر
سوى وجود الممكن لانه اذا فرض ذلك الوجود مستمرا يسمى ذلك الوجود الابتدائي وجودا
بقائيا لا ان الوجود البقائي لامر غير الوجود الابتدائي وهذا بين واذا كان ذلك بعينه
لا يكون بانضاف الامكان الا جواز الزوال فاذا كان ضروريا لاحتاج الى العلة واثبات
الواجب ولا الى كثرة الالهة اقتصرنا على ما ذكرنا لكفايته ولكن من كان له عقل مستقيم
داء المنحرف عن الصراط المستقيم فلا كفاية له الطويل ولو تليت عليه التورية والانجيل

## المنهج الثالث عشر

في ان الوجودات ليست متاصلة في الوجود الا الواجب وبيانه

ان الكل ممكن لابد له من قوة ذاتية حتى يصير موجودا فنقول كل معلول كان موجودا الا يمتنع
عليه الوجود لان له قابلية الوجود والا لم يكن المعلول موجودا فهذه المهية المعلولة يكون
ممكن الوجود ويجب وجوده بشرط وجود العلة لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وقد مر ذلك
وهذا الوجوب يمكن ان يكون وجوبا سابقا يعني انه يجب قبل الوجود قبلية ذاتية رتبية
بشرط وجود العلة ويصير موجودا ويمكن ان يكون مطلقا اعم من الوجود السابق
واللاحق وهذا القابل للوجود ممتنع بشرط عدم العلة لانا بينا ان الممكن في الوجود
والعدم كلاهما محتاج الى العلة لان علة عدمه عدم وجود علته ولما كان ذاتيا وجوب
المعلول لعلته سواء كان عدما او وجودا اذا تحقق علته كل واحد يحق المعلول بالوجوب
فالممكن وان كان بحسب الامكان قابل للوجود والعدم لكن لا يخلو قطعا عن وجوب
لان العلة التامة اما موجودة او معدومة فان كانت موجودة وجب وجوده
وان كانت معدومة وجب عدمه فالمهية الممكنة بالنظر الى ذاتها مالكة يعني قابلة
لعدم اقتضائها شيئا من الوجود والعدم وبهذا الاعتبار راجع عدم اقتضا





الوجود مالكة ومن جهة انها منسوبة الى العلة التامة واجبة بالغير وبما ذكرنا اشار المعلم
الثاني ابو نصر الفارابي بقوله المهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها والا لم يوجد
ولا يجب وجودها والا لم يكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب بشرط
مبداها وتمتنع بشرط لا مبداها فهي في حد ذاتها مالكة ومن الجهة المنسوبة واجبة فكل
شيء هالك الا وجهه واشار بلفظ المنسوب الى ان وجود الممكن وجود ارتباطي
لا وجود حقيقي ويمكن ان يكون ايضا اشارة الى مذهب القدماء من اعتبارية
الممكنة وعروضها الوجود وانتزاعها منه بعكس المشهور من كون الوجود عارض
للمهية وبيان ان المذهب الاول سواء ان نقول الوجود عين الواجب لا بمعنى ان المفهوم
الاثباتي الذي هو اعتباري لان شيئا من الامر الاعتباري لا يكون نفس الحقايق
المحصلة والواجب حقيقة قائمة بذاتها ومحصل خارجي فهذا المفهوم ليس عين
ذات الواجب ولا عين ذات الممكن لان الممكنات ايضا ذات محصلة بل لذلك
المفهوم الاثباتي مصداق اعني له منشأ يكون ذلك المفهوم من لوازمه ومنتزع

من حيث الذات بلا حيثية بل منتزع من نفس ذاته وذلك المصداق وبعبارة ذلك الذات
كحقيقة يكون نفس الحقيقة والذات مانعا عن البطلان واللاشيئية ولكنه هذه الحقيقة
ليس معلوما وهذه الحقيقة الوجوبية يكون منشأ انتزاع الوجود بالذات ويسمونها بالوجود
الخاص وهو عين الواجب الوجود المتشخص بذاته كما بيناه ولا يجد ذلك في الممكن بوجه
لان ذلك ليس نفس الممكن ولا جزءه لانه لو كانت تلك الحقيقة الوجوبية جزء الممكن
يكون ذلك الجزء منه بوجهين فاما ان يكون ما به الشيء بالقوة او ما به الشيء بالفعل
ولا يمكن غير هذا فتلك الحقيقة التي بنفس ذاتها مانعة عن البطلان واللاشيئية
ان كان الممكن بها بالقوة وبصورة اخرى بالفعل يلزم ان يكون الممكن عارض
لذات الواجب فللواجب قوة الفعالية بفعل العارض وليس للواجب قوة الفعالية
لانه يلزم التركيب كما سمعت في نفي التركيب او يكون الممكن بتلك الحقيقة بالفعل ويكون
القوة في حقيقة الممكن لان الممكن لا يكون الا صاحب القوة الانفعالية لان كل
ممكن زوج تركيبي فالواجب محتاج الى قوة الفعالية لان دائما ذلك الجزء





الذي يكون الشيء به بالفعل محتاج الى ما به بالقوة فتلك الحقيقة مباينة لذات الممكن فالممكن
لا نصيب له من الوجود الحقيقي والوجود الحقيقي نفس ذات الواجب والممكن لما كان
منشأ لانتزاع الوجود والاشياء فله نصيب من الوجود اعني من الذات الذي يكون بنفسه
مانعا عن البطلان واللاشيئية والا يلزم ان يكون الممكن معدوما لان الممكن الذي
هو موجود ولا يكون موجودا بذلك الوجود البديهي لان ذلك الوجود البديهي بنفسه معدوم
في الخارج وامر اعتباري ولا يمكن ان يكون للحقائق المحصلة تحقق وتحصل بامر اعتباري
والصرف انتزاع هذا الوجود ولا يمكن الا بعد الوجود والتحصل لان الوجود لا ينتزع من المعدوم
الغير المحصل فلا بد للممكن من تحصل يعني من حيثية يمكن ان يصير منشأ انتزاع الوجود
لان الانتزاع فرع وجود المنتزع منه وهذا التحصل والنصيب للممكن من الوجه
مختلف فيه وظن كل طائفة شيئا فقال طائفة من العلماء ان الوجود الحقيقي نفس ذات
الواجب والممكن بسبب الاستناد والارتباط تحقق له الوجود ولا نصيب للممكن
من الوجود بغير الاستناد والارتباط وقال احد من اكابر العلماء ان كل حقيقة غير

نعم الوجود
الواجب المانعة عن البطلان واللاشيئية فالم ينضم مع الوجود للاصر موجود انا الواجب
الذي يكون بنفسه موجود او لا احتياج له الى الانضمام لانه لو كان احتياج اليه لكان له علة
ولم يكن موجود ابالوجود بنفسه فالواجب نفس الوجود والوجود الحقيقي متشخص بذاته ثم سال
عن نفسه وقال ان قلت كيف تقول الصوفية مع ان الواجب متشخص بذاته منبسط
على كل اهل الموجودات الممكنة قلت ذلك طور وراء العقل وهذا ليس بصحيح لان الطور
الذي هو طور وراء طور العقل ليس الا غير معقول وعلى تقدير ان يكون طور وراء العقل كما تقوله
المتصوفة نقول ليس هذا الكلام وراء العقل اعني ان يكون الانبساط باعتبار النسبة
الى جميع الممكنات ولما كان كل واحد من الممكنات منسوب الى الواجب توهم انبساطه
التوحيد
باعتبار كثرة الارتباطات وان عنى غير هذا يكون وراء العقل الغلط كالاتحاد و
الذي يكون نظ المقال غير مستقيم بوجه والمذهب الاخير الذي سنذكره هو مذهب او منسوب
الى الاوائل من الفلاسفة وبعض من المتاخرين نقله كالعلامة الخفري وبعض اخر من
العلماء نقول ان الاقتاب معنى اخر ولا نقول باستقلال المهيات ونقول ان





المهيات عوارض الوجود وبينه بانه بالنص الذوات الموجودة في الخارج موجودة
كالسماء والارض والانسان والحيوان وهذه الذوات الموجودة اما متاصلة في الوجود
والحيوانية
اولا يكون متاصلة بل المتاصل موجود اخر يكون السمائية والارضية والانسانية
كلها اعتبارات واسماء له والشئون او المراتب واي اسم شئت فسمه لكن الموجود
والوجود واحد وهي الحقيقة المانعة عن البطلان واللاشيئية التي هي الموجود والوجود.
فالاول اعني الذوات متاصلة نقول كل ما هو متاصل في الوجود اما ان يكون ذاته نفي
عن البطلان بذاته او لا يكون ذاته مانع عنه بذاته وهذه الممكنات لا ذات لها مانع
عن البطلان واللاشيئية بنفسه فسبب وجود الممكنات بذات اخر يكون مانع عن البطلان
واللاشيئية بنفسه وهذا القيام اعني قيام الممكنات بذلك الذات لا يجوز ان يكون
كقيام الصورة بالهيولى كما مر والا فالحقيقة المانعة يكون صاحب القوة الانفعالية
وهو محال والبعض القابل والفاعل واحد وجهة واحدة ويلزم محالات اخر و
البطلان
لا يجوز ان يكون ذوات الممكنات كالهيولى للحقيقة المانعة لان الحقيقة المانعة عن

وجود الطرفين وهذا بين عندهم فلابد من تأخر النسبة والارتباط عن وجود
الممكن والحصة المانعة والحال ان الممكنات موجودة بتلك النسبة والارتباط
وبهذا الارتباط فتكون الممكنات ذواتا متأصلة مباينة للحصة الوجودية محال لان لوازمه
محالة فلا شيء من الممكنات الا اعتبارات وشؤون لحقيقة المانعة بذاتها عن البطلان
وبهذا الاعتبار يرتفع المهية عن ذات الوجود والمهيات عارضة للوجود بمعنى انها
كلها اعتبارات الوجود واذا ضم اعتبار ارتفع الامكان لان ذلك الاعتبار
وتلك المرتبة في نفسه من حيث انه ذلك الاعتبار والمرتبة لا يكون ضرورية فلا يقولون
بوجود الا ذات الوجود ويقولون ان ذاته خال عن الامكان والقوة والعدم و
كل قوة وامكان يرتفع من هذه المراتب وهذا قول العلامة الخفري في سواد العين
وكلام العلامة الدواني في الزوراء فانه قال وما قرع سمعك في الحكمة الرسمية
ان حدوث شيء عن لا شيء محال فكله الى نفي الحدوث الذاتي ثم بعد بيان هذا الكلام
بالتفصيل من ان الممكن ليس الا اعتباريا ولا يجوز ان يبقى ان الممكن بمحض ذاته



غير محتاجة بوجه حتى يحتاج الى شيء كالهيولى ولا يجوز ان لا يكون حصة الممكن من القوة
والفعل او كان من امرين كلاهما بالقوة او كلاهما بالفعل وكان في مرتبته من الوجود
لانه لا يكون حصة محصلة قط لان الاختصاص والحلول لا يكون ان كان كلاهما
بالفعل او بالقوة فلابد من ثالث يصير به بالفعل لان ذوات الممكنات هي الموجودات
بالفعل كما ترى فلا يكون بالخلط واذا لم يكن بالخلط والمفروض ان الممكنات ذوات
متأصلة موجودة فلابد من امر فيما بين هذه الذوات المتأصلة الموجودة وبين هذا
الذات المانع عن البطلان في نفسه حتى يصير سببا وموجبا للارتباط بين هذين الذاتين
وهذا الامر لا يكون الا الاضافة والارتباط لانه لو كان امرا متأصلا حقيقيا لابد له
ايضا من امر متأصل حقيقي حتى يكون ما به الربط وهذا لا ينتهي الى موضع فلا يكون شيء
موجودا اصلا ولا يجوز دون هذا الاحتمال ايضا اعني كون ما به الربط امرا اعتباريا كالاضافة
والارتباط بين الممكن والحصة المانعة لان كل شيء لا ذات متأصلة له فيما بين امرين
اما عرضي او حالة ونسبة وكل شيء نسبة كان بهذا الطريق وكل امر نسبي ارتباطي فرع

موجود وقبل هذا وان مر ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لكن الوجود كان
ثابتا للمهية في ظرف الملاحظة والمقوبة فنقول هذا الاتصاف فرع اتصاف السابق الذي يلزمه
اذا كان الاتصاف ملحوظا وثابتا لذات الممكن كان مخلوطا بالاتصاف ولا
محال في ليست المهيات الممكنة وذاتا متصلة كما قيل في الوجود لانا نقول ليس الوجود
الاثباتي في الخارج زايدا على الممكن بمعنى ان في الخارج نفس المهية فقط وفي الذهن ايضا
ليس عارضا للمهية كالسواد والبياض بل هو انتزاعي فالنسبة ان كانت انتزاعية
نقول معلوم ان زيدا مثلا موجود في نفسه منشا انتزاع الوجود حتى عند من
لم يسمع معنى الامكان والوجوب او كان غافلا فلا يمكن ان يكون الوجود محض
الانتساب بل لا بد ان يتحقق قد حصل الاتصاف ايضا في زيد بالوجود بمعنى صلوح
منشا انتزاع الوجود البديهي في الخارج وهذا على طريقين اما ان يكون محض الانتساب
وهو باطل لان زيدا النفس نسبة كما ذكرنا واما ان هذا الاتصاف سبب ومقدم على
صلاحية زيد لمنشا انتزاع مفهوم الوجود البديهي والاتصاف بمفهوم الوجود

مقدم

مقدم على جميع الصفات وجميع النسب سواء كان في الخارج ام في الذهن ولو لم يكن
بالفعل منشا انتزاع بمعنى ان من سرع ليس بموجود واو لم يتوجه له لكن لا بد من الصلوح
فلا يجوز ان يكون زيد موجودا بمحض النسبة وحاصل الكلام ان الوجود الخارجي بمعنى
صلاحية انتزاع مفهوم الوجود في الخارج مقدم على كل حالة من احوال ذوات الممكنات
لان كل صفة وكل مفهوم يكون ثابتا لذوات الممكنات موخر عن صلاحية انتزاع مفهوم
الوجود بمعنى انه ما لم يتصف اولا بهذه الصفة لا يمكن ان ينتزع عنه شيء فبعد الانتزاع
يعتبر العقل الترتب بين الصفات بل لا يمكن انتزاع العدم ايضا عن شيء حتى لا يكون
له تحقق في الذهن والتحقق والحصول والثبوت لا يكون الا بعد كون الشيء منشا انتزاع
الوجود وكون زيد صالحا لمنشا انتزاع الوجود اول الاوايل وكونه ممكنا ليس اول الاوايل
لانه اولا كل شخص يعلم ان زيدا موجود وان لم يعلم كونه ممكنا ومحتاجا فلا يجوز
ان يكون وجود زيد محض الانتساب والا فلا يعلم موجودا من لا يعلم الانتساب وقد قلنا
موجودية زيد وكونه منشا انتزاع الوجود سبب نسبة وربطه بالعلة لان زيدا الا يكون

منشا انتزاع الوجود ويكون الموجود معدوما مطلقا والمعدوم المطلق لا يكون له نسبة وارتباط بوجه بل الارتباط موخر من كون زيد منشا انتزاع الوجود فلا يكون زيد موجودا الا اعتباريا من اعتبارات الوجود القايم بذاته وكذلك ساير المهيات كلها امور اعتبارية لذات الوجود المطلق والموجود المستقل ليس الا ذلك الموجود القايم بذاته بذاته فالوه ولا يخفى انه بعد اللتيا والتي يرد على مقدمات هذا الدليل يلزم ان يكون حقيقة الوجود مقولا بالتشكيك بالكمال والنقصان وهو باطل باجماع المشائين كما هو المشهور ولكن الشيخ الاشراقي شهاب الدين السهروردي مايل اليه بل هذا الفحش اذ بعد الحقيقة ان حقيقة الوجود مختلفة بذاتها وهذا من العجايب ان تجوز ان الامر الذي هو المتحقق بذاته يصير كاملا وناقصا حتى صرح المذهب فيه بذلك الاعتبار وايضا يلزم ان يكون تمام الحقايق المختلفة متمايزة بالاعتبار وهذا سفسطة والعجب من الفضلاء انهم يقولون بالسفسطة وان كان المطلب غير هذا فلا بد ان يتبين حتى ننظر فيه ولما كان في كلا الفريقين الموجود بالحقيقة هو الذات الذي

يكون بنفسه مانعا عن البطلان واللاشيئية فلا يوجد سوى الاتيان وانتساب الى حضرة الوجود وبالحقيقة الذوات الاخر اعتبار من اعتبارات ذات الوجود ومراتبه وشئونه فلا يكون شيء موجودا بنفسه ومستقلا الا ذات العلة التي هي ذات الوجود ولهذا قال المعلم الثاني كل شيء هالك الا وجهه وضمير وجهه اما راجع الى العلة العلل يعني كل شيء من الممكنات المعلولات باطل الا ذات العلة بان يكون الوجه بمعنى الذات واما راجع الى الشيء يعني كل شيء باطل ولا شيء الا ذات الشيء من حيثية الانتساب الى العلة التي هي الوجود وعلى الراى الثاني كل شيء هالك الا الذات المطلقة للشيء الذي يكون مع قطع النظر عن التعين الامكاني لان الشيء اعتبار للحقيقة المطلقة الوجودية وههنا لا شيء الا باعتبار الحقيقة المطلقة ومن المناسب في هذا المقام ما قاله المعلم الاول وهو انه لا شيء يخرج من الشيئية بمعنى انه لا تصير لا شيئا مطلقا لان زوال كل شيء انما يكون بضده يطرء عليه ولا ضد للشيء المطلق لان كل شيء يكون ضد الشيء من جهة المباينة والشيء المطلق لا يكون مباينا لنفسه بل متحد معه لان كلا منهما شيء مسلم له ان الله الى ردّ البارد اذا

امتزاجا من جهة الحرارة والبرودة يصيران ناقصا وباطلا لامن حيثية كونهما ماء
لان الماء مع الماء ليس بضد من جهة المائية وكذلك الماء والنار لا يبطلان من جهة
الجسمية لعدم الضدية من هذه الجهة والصورة المائية والنارية يبطل والحاصل كل
شيء يصير معدوما فهو قابل للعدم والفنا يعني انه مستعد للعدم والفنا ولاستعداد الفنا
محل لانه عرض والشيء من الوجه الذي بالفعل موجود لاستعداد الفنا لان القبول والفعل
لا يحصل من الحامل الواحد فان العدم الشيء حامله وان العدم المحل شيء اخر فح
لا يصير شيء معدوما مطلقا ومن هذا يلزم ان لا يخرج شيء من العدم الى الوجود بدون استعداد
وجود ذلك الشيء وقد ادعى بعض البداهة في عدم صيرورة الشيء معدوما مطلقا وجعل هذه

معدمة من مقدمات اثبات الهيولى **المنع الرابع عشر** نريد ان نبين ان الوجوب متعين
بذاته وليس تعينه الا حقيقته ونبين هذا بمقدمات الاولى ان كل نوع مقول على الكثرة
فلا بد له من نسبة بها يليق على الكثرة لانه بالذات ليس بمتكثر فنقسم ما هو لازم لذات النوع
بما هو نوع يجوز العقل حمله على الكثرة بالنظر الى نفس المفهوم يعني ان المفهوم لا يابى





عن الكثرة في نظر العقل والصدق بالفعل على الكثرة ايضا لا يعتبر في النوع بما هو نوع
لانه يجوز ان يكون النوع منحصرا في فرد وكل ما يكون ثابتا بالذات لامر لا بد لثبوته لذلك
الامر من علة فوجود النوع في ضمن الافراد المتكثرة لا يكون بعلة بل الفلاسفة قالوا
يكثر افراد النوع لا يكون الا بالمادة لان النوع لو لم يكن ماديا لا يمكن ان يكثر افراده
ولا يقولون ان المادة ايضا كافية بل يقولون لاستعداد ما وجل اعني
وجوده بالامكان الاستعدادي لا بالامكان الذاتي فيلزم ان
دخوله تحت الزمان والحركة ويكون من عالم تحت الكون لان عالم فوق
الكون اعني الموجودات التي سابقة على الزمان كالعقول والافلاك كلها
انواع منحصرة في فرد وهذا الكلام انما يكون من الوجه الذي قرروه ان
التشخص يظهر بالاعراض اللاحقة بالتشخص وهذه الاعراض على قسمين اما لازمة
او مفارقة ولما فرضنا افراد النوع متكثرة لا يمكن ان يكون الخ
وجود النوع متغايرة ويكون اعراض لازمة للنوع بمعنى انه اذا فرض النوع

محصلا خارجيا يكون بتلك الاعراض معه لانه يلزم ان يكون منحصرة في الفرد
لانه لو وجد فرد فتلك اللوازم ان لم يكن معه لا يكون لوازم اللوازم
وان كان فليس فردين بل فرد واحد لانه لكليهما تشخص واحد ولا يمكن
ان لا يكون التشخص بنفس المهية لان كل ما بنفس مهية عن الكثرة
لا يكون متشخصا بذاته والحيث فرضنا الافراد متكثره فان كانت المهية
متشخصه بذاتها يلزم انه لا يكون لها الا فرد واحد لانه ليس الا ذات واحدة
فتعين ان يكون التشخص بالعوارض الى خارجية يعني يصير النوع متعينا بنحو الوجود بسبب
الاعراض الاعراض الخارجية وهذا لا يمكن الا اذا كان سابقا استعداد او هذا الفرد
واخرى استعداد الفرد الاخر فحصول هذا النوع في الخارج لا يكفيه الامكان
الذاتي بل يستدعي الامكان الاستعدادي فلا يمكن ان يكون مقدما على الزمان
لان الامكان الاستعدادي لا يكون الا بالحركة والحركة لا يكون الا بالزمان
فكل شي يكون علة الزمان يجب ان يكون منحصرا في فرد ولا يمكن ان يكون الصور

الخمسه

الجسمية طبيعة نوعية عند الفلاسفة اذ ذلك الفرد له في فلك الافلاك وفرد اخر في
فلك الثوابت لانهم يقولون ان هيوليات الافلاك نوع منحصر في فرد واختلاف
انواع الهيولى يعلل بعلل اختلاف الاستعدادات والى حاصل ان غرض الفلاسفة
من هذا الكلام هو ان كل نوع يكون افراده متكثرة لا بدله من مادة مختلفة بحسبها
العوارض
لاختلاف الاعراض هذا الاختلاف اما لذات المواد كالافلاك او باختلاف
كاختلاف استعدادات المادة العنصرية التي هي واحدة فعلم ان المهية المقولة
على الكثيرين ممكن لانها معلولة وكل معلول ممكن فان قلت قال المعلم الثاني
ابو نصر الفارابي في الفصوص كل مهية مقولة على كثيرين فليس قولها على الكثيرين
لمهيتها الا كانت معروفة ذلك من غيرها فوجودها معلول ثم قال في فصل اخر
كل واحد من اشخاص المهية المشتركة فيها ليس كونه تلك المهية هو كونه ذلك الواحد والا
استحالت تلك المهية لغير ذلك الواحد فاذا ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها
زيادة
فهي بسبب خارج فهي معلولة ومضمون العبارتين واحد قلت الاول بيان

دوست دارم کسی که ...

الكثرة على المهية بالنظر الى المهية والثاني بالنظر الى الافراد ويمكن ان يوجه الاول
بنفي زيادة الكثرة للمهية وفي اثبات الاتحاد للمهية للكثرة مع الفرد وهذا اظهر واولى
من ان يقال ان كانت الكثرة بالمهية اى بعين المهية علة للكثرة يلزم ان يكون
منكثرا الا انه لا يكون للمهية الواحدة مخصصات متخالفة نظرا الى ذات المهية
والثاني نفي اتحاد الكثرة بمهية المتكثرة الافراد بان يقال العرض كون هذا المتحصل هذا
الواحد كونه هذه المهية والا لكان ... تلك المهية ولم يتعين بالاخر فقوله المشتركة
صفة للمهية وضمير فيها عايد الى الاشخاص وضمير كونه راجع الى الاشخاص باعتبار كل
واحد ومعناه ان كل واحد من افراد المهية المشتركة لا يكون افراد المهية بسبب كون
هذا الفرد وتلك المهية اعني المهية المذكورة ليست نفس المهية والا لكان محال ان توجد
المهية في غير ذلك الواحد الذي عينها وفي الاول الغاية كان الكلام هذا لكن قلت
انه بالنظر الى المهية التي لا يكون متكثرة بالذات وههنا بالنظر الى الافراد
لا دخل لها في قوام المهية وكلا الكلامين واحد والاولى ما قلناه ان الاولى



تبطل لزوم التعين مع المهية في غير ذلك وههنا عينية التشخص مع المهية المتكثرة
الافراد وكون المهية وذلك الواحد ليس بضروري لذلك المهية بل سيأوي نسبة المهية
الى جميع الاحاد ولان الاشخاص يكون نفس المهية لذلك الواحد فتعين المهية يكون بسبب خارج
وكل ما كان تعين وجوده بسبب خارج معلول فالمهية المقولة على الكثيرين معلولة
وكل معلول ممكن فالمهية المقولة على الكثرة ممكنة ويظهر من هذه المقدمة التي هي انه
لو لم يكن المهية مقولة على الكثرة بالفعل بل وجد فرد واحد منها ولا تأبى عن الكثرة
بالنظر الى ذاتها كالموجودات التي ما فوق الكون فعند الفلاسفة معلول ايضا لانه
ليس لوازمها تلك المهية كونها ذلك الواحد فذلك الواحد الذي لحق المهية لحقها لعلة
وسبب فوجود المهية ايضا يكون معلولا فاما ان لا يكون لنفس مهية واما معلول ولا يجوز
ان يوجد قد قرر قبل هذا ان كل شخص متشخص لا استعداد يكون تشخصه بلوازم الذات واذا
لم يأب عن الكثرة لا بد ان يكون اما ان يكثر فلا يلزم من المتكثرات المهية والتشخص
باللوازم غير معقول لان المراد من اللوازم التي في متحصل الموجودات التي في عالم

ما فوق الكون ح ان هذه الموجودات كذا وحيثيته لو وجد بملك الاعراض الخاصة
التي كالمقدار والوضع للفلك التاسع بالذات تعينا خارجيا ووجودا لانه قدم
سابقا لان هذا محال ومستلزم للدور واما ان يكون نفس التعين والا لانبعث عن
الكثرة في حد ذاته وقد فرضناه ابتناء بل اذا اوجد الفاعل الشمس مثلا لا اوجد
بهذا المقدار والضوء وفي الفلك الرابع لان نفس ذات الشمس يقتضي تخصيص
هذا النحو من الوجود بل اذ جعلها الفاعل جعلها كذلك وغيره محال كما لا يجعل الله اذا
اوجد الفاعل لجعلها زوجا والفرد محال وتأثير الفاعل في الاربعة تأثيره في
الزوجية التي لازمة لمهية الاربعة ولم يثبت للاربعة المعدودة بل مهية الاربعة
بصحابة وجود الزوج لان الاربعة المعدودة لا يكون زوجا ولا فردا او ما يتم
من ان ينتزع من نفس مهية الاربعة يكون بصحابة الوجود ولو لم يكن الوجود
ملحوظا ومن فروع هذا الكلام ما يتم جعل الفاعل المهية جعل لوازمها
بل المهية علة تامة للوازمها وبعد الوجود يمكن ان يصير بواسطة اللوازم



مصدرا الامر آخر واما هو مذهب الفلسفي من ان جعل ذات العقل الذي هو بسيط
جعل صفاته التي هي لوازم مهية العقل وهذه الصفات بغير مصادر للصفات
وذات العقل وان كان بسيطا في الخارج لكن في التحليل العقلي يحلل الى ما بالقوة
وما بالفعل لقبوله الوجود الذي لا يحمله من ذاته وكل ما كان كذلك وان كان في الخارج
ذات بسيط يكون لها في الذهن تحليل ولما كان ذاتا واحدة فعند الفلاسفة لا يستند
لا واحد ولا يمكن ان يكون الجنس متحد الوجود مع الفصل وفي الخارج واحد لان
انيته في الخارج ذات واحد فيمكن ان يكون الاثر واحدا لان الجنس والفصل في
كالانسان ينتزع من المادة والصورة وهذه كثرة خارجة وتفصيل هذا الكلام
قدم واذا عرفت ان النوع معلول سواء كان تعينه بالعوارض المفارقة او باللوازم
ولا يمكن ان يكون النوع نفس التعين فقول الجنس معلول لانه لا دخل له في الفصل
مهية الجنس لان الجنس مبهم ومع كل فصل يمكن ان يكون بالفعل ولو كان الفصل داخلا
في الانية لدخل في ابية الجنس ووجوده لا يمنع ان الفصل يوجد الجنس لان الفصل والجنس

متحدا الوجود مع الفرد فلا بد من علة وسبب بل يعني ان الجنس يصير متقوما بالفعل ويخرج
من الابهام بسبب الفصل كالحيوان المطلق اللابشرط الذي لا يوجد حتى يصير حيوانا
ناطقا او عجماويا اذا وجد فردا من الحيوان الموجود يوجد قطعا ناطقا او عجماويا
لا الحيوان بصفة الابهام والحيوان بصفة الابهام لا يمكن ان يصير موجودا ومن حيث
انه هو الحيوان الناطق او العجم ليس بضروري له بل من حيث انه موجود بالفعل ضروري
له ومن هنا ظهر ان الجنس معلول البتة لانه مبهم وليس فصل من الفصول ضروري له في ذاته
فكل نوع منه اذا وجد فلا بد لذلك الوجود من سبب سوى ذات الجنس والفصل
المبهم لا يصير منشأ الاثر لانه غير موجود والحاصل لما كان كل نوع معلولا فالجنس ايضا
كذلك لان الجنس بصرافة الجنسية لا يمكن ان يصير موجودا فكل جنس معلول واذا ثبت
ان كل نوع معلول وكل جنس معلول فيثبت بعكس النقيض كل ما ليس معلولا ليس بنوع
وكل ما ليس معلولا ليس بجنس فالباري ليس بمعلول وكل ما ليس معلولا ليس بجنس ولا نوع
ينتج ان الباري ليس بجنس ولا نوع فالباري متعين بذاته فمعقول بالبرهان الخلف وجوب



الوجود ولا يقسم الفصول المنوعة لانه لو كان وجوب الوجود فصلا في القوام والتحصل دخيل
فيهما لكان داخلا في حال الوجود في مهية وجوب الوجود ولكن الفصل لا يمكن ان يدخل في
مهية الجنس بالدليل الذي مر ولما كان التالي برفع المقدم نتيج فنقول لا يمكن ان يكون وجوب
الوجود فصلا في القوام والتحصل وبيان الملازمة ان الفصل خارج عن حقيقة الوجود
فحقيقة وجوب الوجود مبهم وبذلك الفصل يصير متقوما ومتحصلا بالفعل وكل جنس مبهم تحصيل
بالفصل بالفعل فهو معلول كما مر فحقيقة وجوب الوجود معلولة وذلك لا يمكن لانه
يلزم ان يكون الباري معلولا وهو محال بالبراهين الماضية واما بطلان التالي فنقول
لما قرر ان الفصل لا يمكن ان يكون دخيلا في مهية الجنس فالمقدمة في هذا الكلام وحول
الفصل في حقيقة الجنس وهذا محال بنفسه بالمقدمة السابقة فوجوب الوجود لا يكون معنى
جنسيا وهو المقصود ولما قرر ذلك نقول وجوب الوجود لا يكون معنى نوعيا لانا قد قلنا
ان كل نوع معلول فكل ما ليس معلولا ليس بنوع فمعقول الباري ليس بمعلول وكل ما ليس بنوع
ليس بنوع ينتج ان الباري ليس بنوع وبان وجوب الوجود ليس معنى نوعيا ولهذا قال

المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في بعض اقواله وجوب الوجود ليس بمتقيم بالحمل على كثيرين
مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا دليل على الدعوى الاولى فمقول الجنس
مقول على الكثرة النوعية والنوع على الكثرة العددية ومن ثمه قال وجوب الوجود
لا يتقيم بسبب الحمل على كثيرين مختلفين بالعدد لانا قد قلنا كل محمول على كثيرين مختلفين
بالعدد معلول فوجوب الوجود ليس بمعلول لان البارى ليس بمعلول فالبارى
واحد وههنا شبهة يقال لها شبهة ابن كمونة اليهودى ولتقرير ان يوجه
الاحتمالات ليست بحاصرة في الاستدلال لان بنا الكل على ان وجوب الوجود
عين ذات البارى وهذه المقدمة ممنوعة لانه يجوز ان يكون واجبا الوجود كل واحد منهما
متشخصا بذاته ويكون وجوب الوجود عرضيا لكل واحد منهما وليس لنا حقيقة
وجوب الوجود معلوما بل محال ان يكون معلوما فلا يلزم تركبهما من الفصل والجنس
وفيما من فردين كذا الا ذات مطلق وواحد من المحشيين للحاشية الخفري
قال لما كان الوجود مشتركا معنويا فالوجود معنى واحد وحقيقة عين ذات

المراد ببعض المحشيين مولانا ملا شمسا الجيلاني ١٢

البارى فلو كان واجبا الوجود موجودا لكانا شريكين في الوجود والوجود عين ذات
الواجب وعلى هذا التقدير يلزم ان يكون جزء ذات الواجب لانه لا بد للافراد المتعددة
من مابه الامتياز فالشركة لازمة وهذا من العجائب لان هذا الفاضل قال
في حاشية حكمة العين ان النزاع في الاشتراك المعنوى في المفهوم الاثباتي
للوجود ولا شك ان هذا المفهوم الاثباتي ليس ذاتيا لحقيقة من الحقائق وقد نبهنا
في هذا المقام كلامه تمت وقال العلامة الخفري في جواب الشبهة ان مفهوم الوجود واحد
بالبداهة والمصداق في الخارج ايضا واحد وهذا حدسي فلا يجوز ان يكون واجبا
الوجود موجودا فان كل واحد منهما وجود ولا يكون حقيقة الوجود اثنين وما يمكن ان يتحقق
في تضرة كلامه ان اشتراك الحقايق انما يدركه العقل بالحدس لا بالبرهان
وهذا الحدس في الاشتراك ينشأ من اللوازم كما يلاحظ افراد الحيوان المشتركة
في اللوازم والعوارض الكثيرة فيجزم ان القدر المشترك هو الذاتي من هذه المشتركات
ثابت والا لم يكن الشركة في هذا القدر من اللوازم مثلا انواع الحيوانات

كالحمام والبازي والعصفور وسائر الطيور والوحوش لان العقل حاكم بان
لكل نوع واحد وان قيل بان كل واحد نوع منحصر في فرد لكان سفسطة وا
بين ولا يمكن ان يدلل على اتحاد هذين العصفورين وهذين البازيين
وهذين الحمامين وليس حدس عليه والاشتراك بين هذين الفردين في حقيقة فلا اقل
منه كان جنس او نوعا من اجلى البديهيات فالحكم بان هذين الفردين
لا اشتراك لهما في حقيقة من الحقائق بل كل واحد ذات موجود اجنبي من الفرد
الاخر في جميع الذاتيات مما لبين انه حشو من الكلام فاذا وجد فردان من
عنوان مشترك في جميع اللوازم بان يكون كلاهما واجب الوجود وكلاهما عالم وقادر
ومريد متعال وانهما قام مقامهما في هذه الصفات لنفيت عنهما وكلاهما بري
من المادة والانفعال والقوة والشر والامكان وكل شيء من الاثباتات
والسلوب التي تكون في احدهما يكون في الاخر لان منشأ هذه وجوب الوجود
وجميع هذه اللوازم بعنوان واحد منتزع من هذين وفي مرتبة واحدة



بدون ان يكون في احدهما شديدا وفي الاخر ضعيفا او يكون في احدهما اقوى وفي الاخر
اضعف او يكون في احدهما اولى وفي الاخر لا او يكون في احدهما اقدم وفي الاخر لا
ويكون جميع هذه اللوازم والمنتزعات والآثار والاعراض بنحو واحد ثابتا لهذين
الموجودين ويكون كل شيء لا يكون لهذا لا يكون في ذلك فبعد هذا اذا حصل في الذهن
والادراك انهما حقيقتان متباينتان تباينا صرفا واجنبيا محضا لحقيته لا يكون
واقعا مشتركا منهما حتى الجنس البعيد وغاية البعد بل لا ابعد منه ان لم يكن سفسطة
والعقلاء ان قبلوا ذلك ينهدم بنيان الفكر واساس المعقول لان بناء كل برهان
من العقول هو الاجناس والانواع ولا يمكن فهم هذا الا بالاتحاد في الآثار وهذا الكلام
مثل ان يقول مدرك الكليات الذي يتصور في الانسان يمكن ان يكون له معبر عنه
لكنه لا يشترك في شيء من الذاتيات وكان هذا المفهوم عرضيا وكذلك الضحك وسائر الصفات
والاعراض واللواحق واللوازم وليس هذا الا سفسطة والحدس حاكم ببطلان هذا
الاحتمال ومن ثم كل الفلاسفة بنوا اثبات التوحيد على الاتحاد في الماهية ولم يجوزوا

النفس من المباين هذا نهاية تاييد كلام العلامة الخونى وان امكن المنوع
على هذا الكلام لكن هذه المنوع ليس الا كالمنوع وكلا فرو يوزع من الحيوانه
بانه لعل بين الفردين لا يشركان فى ذاتى وليس هذا الا سفسطة من الكلام
ولا قررنا انه لو كان واجبا الوجود موجودا لكانا يشركان جميع اللوازم وفى (مرتبة)
واحدة من الوجود ويمكن ان يقع دليل اخر على الاتحاد بان يقال ان كان واجبا
الوجود فاما ان يكون لكليهما اثر فى عالم الامكان او لا يكون لواحد منهما دون (الاخر)
اثر او لم يكن لشىء منهما اثر فان كان لكليهما اثر يلزم فى الصادر الاول توارد
علتين مستقلين على المعلول الواحد الشخصى وان كان لواحد منهما يلزم
الترجيح بلا مرجح وان كان كلاهما مثل الاثر فيخ هذا مقام ان احدهما مذاق
المتكلم فانهم يقولون بلزوم النقض وثانيهما مذاق الحكيم الفلسفى فانه يقول
فكل واحد من هذين الموجودين ليس موجودا الا ان الموجود ما يكون منشأ اثر خارجى
بنفسه ولما كان كل واحد من هذين موجودا مستقلا بمعنى انه لا يحتاج فى الوجود

بالاخر فلا بد ان يكون وحده منشأ لاثر وليس ذلك الاثر الا ممكنا ولا يمكن ان يكون
لبعض الممكنات خصوصية باحدهما يستند به ولبعض اخر خصوصية بالاخر لانه
يلزم عند الفلسفى ان يصدر من كل واحد منهما اولا عقل ويكون العقل علة النفس
وكذلك النفس علة للطبيعة وينزل الى الهيولى فيلزم ان يكون افلاك اخر غير هذه (التسعة)
وعناصر اخر وانسان اخر وحيوان اخر وشمس وقمر ونجوم اخر غير هذا النظام واما
محال لانه ان كان بعضه مختلطا بالبعض لزم الترجيح بلا مرجح وان كان تلك الكرات
مماسة منفطة يلزم الخلاء والفضحال اذ لا يخفى على العاقل الفطن وان ظهر من
احدهما نظام يماس مع الفلك الاعظم منقطة ولا يمسها بها بل كان بينهما
بعد قلت وذلك ليس الا سفسطة لانه يقين ان لواحد من الكرمن المفروضتين
جزء اقرب من الاخرى وجزء ابعد او يكون فى خارجهما عدم محض ولا يكون فضاء
وامتداد والقلة والكثرة فرع الامتداد وكذلك كلما حصل احتمال يكون دفعه
على العاقل هين وهذا الكلام ان تم لا يتم بكلام ابن كمونه ولا يبطل بمزخرفه

نظام ولا يطلب من الاخر لزم الترجيح بلا مرجح
وان قيل لعله يكون فى خارج الفلك الاعظم

الذي يوجب افتخار المشائين بها غاية الكلام في هذا المقام واو اثبت ان الوجوب
ليس معنى جنسيا بل متشخص بذاته وواحد لا يتصور فيه الاثنينية فيتفرع على ان الواجب
لا ينقسم مطلقا وبيانه ان القسمة انما يتصور فيما فيه تركيب وهذا الحصر بعكس
النقيض وحيث لا يكون مركبا بوجه لا يتصور فيه القسمة مطلقا الا الصورية ثم ان الواجب
ليس بمركب فيتفرع ان الواجب لا يتصور فيه القسمة اما القسمة لان القسمة عبارة
عن التجزية فان لم يكن ذلك الجزء بالفعل لزم ان يكون لواجب الوجود قوة
الانقسام بالاجزاء التي فيه بالقوة وهذا محال وان كان بالفعل فلان تلك الاجزاء
ان كانت واجبة الوجود لزم تعدد القدماء وهو محال وان كانت ممكنة
فوجود الكل بعد وجود الاجزاء لان للاجزاء تقدما بالطبع على الكل فيحتاج الواجب
الى الممكن والاثر من الواجب محتاج فضلا عن ان يكون محتاجا الى الممكن و
ايضا على تقدير ان يكون الاجزاء واجبة لزم احتياج الواجب الى الواجب في القوام
والتحصل ووجود الواجب لا يحتاج مطلقا فالواجب لا اجزاء له لا مقداريا

ولامعنويا

ولا معنويا والمراد بالاجزاء المقدارية الاجزاء المتشابهة في الوضع وبالاجزاء المعنوية
الاجزاء التي لا يكون كذلك كالهيولى والصورة واما عدم كونه ذا الاجزاء العقلية فقد
مر ان الوجوب ليس جنسا ولا نوعا **المبحث الخامس** الموجود الذي قلت في الواجب
انه موجود هو بمعنى الثابت لذاته الذي يمتنع طريان العدم عليه ولا يكون كونه من التغير
في ذاته وهذا الكلام قد مر في بحث القضايا من المنطق حيث قسم الضرورة الى
الضرورة الحقة والضرورة الذاتية وغيرها لانهم يقولون لما كانت الضرورة التي
يكون المحمول ثابتا للموضوع دائما بالنظر الى ذات الموضوع موجودا الان مادام
الموضوع انما يستقيم اذا كان العدم جائزا على ذات الموضوع نظرا الى ذاته
مثل الواجب عالم لانه لانه لا يمكن ان يقال ان العلم ثابت لذات الواجب
مادام فعلم ان الواجب موجود بمعنى انه اذا لم يكن موجودا لم يكن عالما
لانه لا يمكن ان يكون الواجب غير موجود قط وبالجملة واجب الوجود حق اعني
انه موجود ثابت دائما بالنظر الى ذاته فانه لما ثبت كونه واجبا فكيف لا يكون حقا

لان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وكل واجب الوجود من جميع
جهاته لا يطرء عليه العدم مطلقاً فواجب الوجود لا يطرء عليه العدم لذاته فهو
الموجود الثابت دائما لذاته وهو الحق ومع انه لا يمكن التغير فيه فانه الثابت المطلق
لذاته فهو ظاهر بالنظر الى الايات وباطن بالنظر الى الذات سبحانه بعيد عن المشاعر
والاوهام والعقول من حيث الذات ومحيط بكل الموجودات ولا يمكن ان يحيط
موجود ويسمى هذه المرتبة بالغاية المطلقة ولما كان ثابتا لانه ظاهر مدرك
بواسطة الايات والمعلولات فكيف لا يكون باطنا والحاصل ان هذا الظهور
بالايات مقتضا البطون بالذات فهو ظاهر من حيث هو باطن ومن حيثية تعليلية
يعني كونه باطنا سبب لكونه ظاهرا بالايات والباطن من حيث هو ظاهر يعني كونه
ظاهرا سبب الباطن واما ان كونه باطنا سبب كونه ظاهرا فلان كونه باطنا عبارة
عن كونه بعيدا عن المشاعر وعقول الممكنات وليس هذا الا بسبب التجرد والحجب
وكونه مبرء عن القوة والانفعال والعدم والامكان وكل شيء يكون بريا

عن المشاعر

عن القوة والعدم والامكان ويكون محض الوجود فهو فعال مطلق لانه فاعل
بلا انفعال فهو البتة ظاهر بسبب المعلولات والايات واما انه باطن من حيث كونه
ظاهرا فهو ان يقال ان الشي اذا تجاوز حده انقلب الى ضده ومن ثم
من غاية الظهور خفي ومعنى هذا الكلام ان الاشياء تعرف باضدادها ولما لم يكن
للواجب ضد بنحو من الانحاء فهو وجود صرف فلا يمكن ان يكون مدركا لهذا كلام القوم
في هذا الباب ولعلك تقول لما كان ظاهرا بالايات وبذاته وظهوره في الحقيقة
بطون لان الظهور بالايات ليس ظهورا تاما ولهذا قال المعلم الثاني فخذ بطونه
الى ظهوره حتى يظهر لك وتنطق يعني خذ بطون الحق يعني لاحظ ذات الاحدية
بنحو يمكن للممكن ملاحظة ذاته الاحدية وكن لم مع ظهوره يعني من الاحدية لاحظ مرات
الموجودات مع المحسوسات التي هي الشهادة بالحقيقة حتى يظهر لك عالم الغيب
عن عالم الشهادة فقولك في معناه لاحظ عالم الغيب مع عالم الشهادة وانما
يكون اذا كان الى في كلام المعلم بمعنى مع اعني حتى يظهر لك عالم الغيب بجميع الآيات

اي كلما ... الى الظهور

والآن روحرت ما طبقا عن العالمين اعني يمكن ان تنطق عن كلا العالمين او حتى
تنطق اي تدرك العالمين كما هو اصطلاح الطائفة في النطق والاولى ان يقال ادن
حتى نطهرك حتى يظهر عليك معنى العلم فانه قال هو الكل في وحدة وتعلق
ان تدرك معنى العلم وتعلم احاطة الواجب بالموجودات ويؤيده ان الفارابي
في الفصوص بعد هذا تطرق في العلم فالاولى ان يكون هذا الكلام ايضا مربوطا
بالعلم وسيأتي كيفية ملاحظة العالمين اعني الغيب والشهادة وخروج
النفس عن القوة الى الفعل وكونه ظاهرا وباطنا وان تشبه بكلمات الصوفية
الآن حقيقة ذلك مبرهن في كلام الحكماء كما اشار اليه الفارابي بقوله وهو الحق
وكيف لا وقد وجب هو الباطن فكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن
وباطن من حيث هو ظاهر وقد علمت المقصد **المنهج السادس** في بيان علمه
بالجزئيات المتخصصة الى الحوادث المادية وعرفنا ههنا ان العلم
على نوعين احدهما العلم المكتسب من المعلوم بمعنى انه يظهر المعلوم اولا ثم





يعير العالم عالما به وثانيهما العلم الذي يصير سببا لوجود المعلوم وفي الاول
انتفى المتغير بتغير العلم ايضا لان ذلك العلم يظهر من المعلوم فاذا تبدل المعلوم
يتبدل ذلك العلم ايضا والا يلزم الجهل المركب كما اذا رأى احد زيدا في حال
مشيه الى موضع يحصل له العلم بان زيدا قد ذهب الى ذلك الموضع ثم بعد
مجيئه الى ذلك الموضع ليس له علم بوصوله الى ذلك الموضع فاذا كان العلم
تاما بمجيء زيد فقبل وصوله هناك يكون ذلك علما للعالم بعد وصوله زيد وعلم الواجب
بالجزئيات شبيه ذلك لان الواجب عالم بذاته الذي هو اكمل الموجودات واتمها
ولما صدر عنه العقل بالايجاب والضرورة فهو عالم به وهو كل الموجودات بالفعل
وجميع صور الهيولى والاوضاع والاستعدادات جمع فيه لانه ليس للعقل عنده ولما كانت
الهيولى قوة محضة يظهر تلك الصور فيها بالتدريج وهذا في الزمان وكذلك العقل
مع الواجب علة للنفس وكذلك الطبيعة والصورة والهيولى والجسم والقوة والحركة
والزمان واستعدادات الجسم واوضاع الفلك لان ينتهي الى الجزئيات

وكل عال محيط بالسافل وعالم بالعلم العقلي التام وبذلك كل واحد لازمة للاخرى
بزعم الفلاسفة فجميع الجزئيات تعرف بالوجه الجزئي يعني ان الجزئي يكون معلوما
للواجب لان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل جزئي وكلي ظاهر عند الواجب واما الظهور
لعنى ظهور الجزئي والكلي له بسبب ظاهرية يعني ان علمه بذاته منشأ علمه
بجميع الكليات والجزئيات من طريق الاسباب والعلل وليس بان يكون من
الموجودات المتغيرة عن ذاتها حاضرة عند الواجب بمعنى ان يوجد علمه بعد وجود
هذه الموجودات الداخلة في سلسلة الزمان بل من ذاته يعني ان ظهور الكل والجزء
من ذاته الاحدية لا من حيث التغير بمعنى ان علم الواجب ليس بمتغير لان له علما بالمتغير لا
بالعلم المتغير بل يعلم ان الجزئيات متغيرة وهذا العلم ثابت ولما كان علمه من وجه
الاسباب فيكون عنده ترتيب الموجودات شخص بعد شخص لان العلل مرتبة
وترتيب الاشخاص غير متناهية فواجب الوجود عالم وعلمه بالاشياء بذاته لا انه
مستفاد من الاشياء وعلمه بالاشياء كل آن لانه هو الكل في وحدة وكان هو

الكل الاول

الكل الاول والعلم بجميع الاشياء كل آن وهذا بزعم الفلاسفة مرتبة العقل الكل
يجمع فيه جميع الموجودات وجمع فيه الاضداد وكلها وهذه مرتبة عالم الامر ويسمونه
بالجبروت ايضا اما الامر فمن جهة انه قال في كتاب الكريم قل الروح من امر ربي
واما الجبروت فمن جهة انه مجبور في افعالهم او لسبب ان كمالاتهم بالفعل غير نقصان
الامكان وبهذا اشار المحقق الدواني في شرح الهياكل وتفصيل هذا المجمل ان
الفلاسفة المتألهين قالوا ان الواجب عالم بالجزئيات على الوجه الكلي وقيل
في معنى هذا الكلام انه جمع عنده بقدر من الكليات التي حصلته مخصصا في فرد دون هذا
العلم فيظهر العلم بالجزئي الا انه مع هذا لا يابى عن الكثرة فلان ضم كلي الى كلي
لا يفيد التخصيص ثم قالوا ان لكل ممكن ماهية جوهرا كان او عرضا ثم يعلم هذه الماهيات
مثلا يعلم حقيقة الانسان ومعنى الاسود والطويل مثلا حتى ينحصر في فرد لكن بالنظر
الى نفس المفهوم لا يابى عن الكثرة ولا يكون جزئيا فيما بين الممكنات لانه لم يتخصص بذاته
ولا يكون العلم به وبرد هذا الكلام بما قلت لانه اذا علم الواجب الاشياء من طريق

الاسباب والعلل من الوجه الذي يكون العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
ويكون في زيد مثلا قطعا شي زايد لهذه المفهومات فلا بد ان يكون بسببه مانعا
عن الكثرة والا لكان كما ان هذه المفهومات لا يمنع عن الكثرة يكون زيد ايضا
لا يمتنع عنها وهذا الشي ليس هو واجب الوجود لانه يتخصص زيد والاشخاص من المباين محال ان يكون
سببا لتخصيص زيد وهذا الشي الذي يبقى مجهولا بر عليهم هذه الطائفة لانهم يقولون
كذا من كلام الفلاسفة وكلامنا ير د هذا المقال لانا قلنا ترتيب الاشخاص
عنده واجب الوجود في غاية الترتيب اما قالوا في هذا الباب ولكن هذا ليس مراد الحكماء
لان الواجب كما انه مبدا الكليات مبدا التشخصيات لان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول ولكن علمه ليس بطريق ارتسام صور الماديات في الذات الاحدية لان الصور
المادية يستدعي محلا متجزيا بل بسبب الاحاطة لانهم قالوا كل كامل محيط بالناقص
من ذاته ولكن في الترتيب العقلي بعد علمه بالذات عالم بالكل الشي الذي هو
العقل الكل وعالم الامر ثم بالنفس وكذلك الى اقصى الوجود الذي هو الجزئيات

وكذلك الواجب محيط بكل زمان وزمانيات ولا يقع في حد الزمان لانه سرمدي ولا شي
من السرمدي في الدهر والزمان اما كونه سرمديا لانه لا يسبقه عدم مطلق لا بحسب العقل
ولا بحسب الخارج وكل ما كان كذلك فهو سرمدي واما كونه محيطا بالزمان فمن
الوجه الذي محيط على الدهر والدهر محيط بالزمان لان الزمان عبارة عن نسبة الزمانيات
اعني المتغيرات بعضها الى بعض والدهر عبارة عن نسبة الثابت الى الثابت
نسبة العقل الكل الى الواجب دهر لان العقل عندهم في الدهر باعتبار انه لا يسبقه
عدم في الخارج ولكن لا يكون سرمديا لانه ممكن ومعلول والعدم العقلي مقدم على انه
وكل متغير من جهة التغير واقع في حد الزمان فان لم يكن متغير الذات فيكون
متغير الصفة فمن جهة الصفة في الزمان ومن حيثية الذات في الدهر كالفلك فانه
من جهة الاوضاع في حد الزمان ومن جهة الذات يكون بسبب الزمان دائما كان
بحسب الذات في الدهر لا يقع في حد الزمان ومن جهة التغير يقع في حده ويكون
دائما في التغير والفساد والكون وهذا التغير والفساد والكون منطبق على

الزمان ولا يقف قط والطبيعة سيالة دون ان يصل من العدم المحض الى الوجود ويذهب من حد الوجود الى عدم المحض بل هو سيال من حد وجود الى حد اخر من الوجود والزمان نسبة في الدهر لان للزمان ثبات ذاتي مع ان التجدد يذهب جزء ويأتي جزء اخر ومعنى هذا الكلام انه لا يكون عدم سابق على نفس الزمان واجزاء الزمان والحركة اجزاء فرضية بل هي في الخارج شخص واحد من الحركة وشخص واحد من الزمان عندهم من الازل الى الابد وتفصيل هذا الكلام سيأتي وحاصل الكلام ان الموجود السرمدي بزعم الفلاسفة محيط على الموجود الدهري الذي هو بري عن القوة مطلق ووجود مطلق والموجود الدهري محيط على الزماني وجميع المتغيرات والزمانيات جمع في حد الدهر وظهر هو اسلسلة لنقصان الهيولى بالتدريج في هذا الحد من الزمان فلا يقع عند الواجب مطلقا تغير ولا يكون عند الثابتات ماض ومستقبل وحال كالحال بل من الازل الى الابد عندهم عندنا وبهذا قيل ما عند ربك صباح ولا مساء المنهج التاسع عشر

في ان علم الواجب عين ذاته ولا ينقسم بل وحداني وكل وحداني لا ينقسم لان القسمة انما يمكن في شيء يمكن ان يطرأ عليه التأليف واما ان علمه وحداني لانه عين الذات وذات الواجب واحد من جميع الجهات والعلم الثابت هو العلم بالدرجة العالية التي قلت ان الفلاسفة يسمونه بالعقل الكل ويقولون انه بالفعل والقرآن يسماه بالكل الشيء وهي الحقيقة الى رجعت عن الموجودات يكون فيه الكثرة ولا يقع تلك الكثرة في مرتبة الذات الاحدية بل بعد الذات الذي يكون العلم بالذات الذي هو الكل الا كل قيل هو الكل في وحدة بسبب الكل الشيء واذا نزلت الحالة الى الاشخاص لا يقع ذرة خارج عن علم الواجب ولهذا قال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ومن هناك يجري العلم يعني من هذه المرتبة الكل الشيء الذي هو الكل العقل الكل وكل الموجودات بالفعل يجري العلم الذي عند الفلاسفة عبارة عن العقل الاول وبلسان الشرع الكريم هو العقل الاول حيث قيل اول ما خلق الله العقل كما ذكر في كتاب العقيقة وتسمونه بالقلم كما ذكر في الخبر اول ما خلق الله القلم والنفس والنفس ان ما خلق الله

هو النور المحمدي فمعنى ان هذه كلها واحدة لان الشيئين لا يمكن ان يكونا اول الصادر
اما عند الفلاسفة فلانه يمتنع ان يصدر عن الواحد امران واما عند ارباب الشرع الشريف
فلانه ظاهر ان اول ما خلق الله ليس الا واحدا من المخلوقات وبالجملة جرى عن رسم الكل
الا في الذي هو العقل الكل القلم الذي هو العقل عند الفلاسفة وان اللوح الذي عندهم
عبارة عن نفس الكل وكونه لوحا من جهة ان اللوح بمنزلة القابل الذي يقبل الصور والنفس
ايضا تقبل من العقل الفعال صور الموجودات والقلم بمنزلة فاعل يكون منه فيضان الصور منه
والعقل الكل بمنزلة الفاعل الذي يقبل المفيض صور الموجودات منه الى النفس الكل كان
المعاني المجردة الكلية تنزل من النفس الناطقة على الخيال ومن الخيال تقع على اللفظ
وينقش على القرطاس وما يكون في النفس بمنزلة الصور العقلية وما في الخيال بمنزلة صورة
نفس الكل وما في اللفظ بمنزلة صور نقوش المنطبعة للافلاك وما ينزل في عالم الكون والفساد
بمنزلة النقش على القرطاس ومن ثم عبر موجودات هذا العالم بالكلمات وكلام العزيز
ناطق بهذا حيث قال قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي الاية وكان المعاني الذهنية





لا منقش على القرطاس دفعة واحدة لانه يظهر بالحركة والحركة تصير بالتدريج موجودة
كذلك تلك الصور تظهر بالتدريج في الهيولى الى يوم القيمة الذي يقال له رستاخيز
وهو يوم فنا كل الممكنات ولا يبقى شيء من الموجودات الا ذات الواجب فقط لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار وهذا الكلام عند ارباب الشرع مستقيم لا عند الكل بل عند من
لم يقل بوجود الجنة والنار الان وبه ذهب قليل من اهل الملل وجمهور الاسلام
على ان الجنة والنار مخلوقتان الان وعلى تقدير كونهما موجودين ابديين كما ينطق
به كتاب الكريم خلودهما وبقاء الابدي للجنة والنار وبعد خراب العالم لا الجنة
والنار بل عند هذه الطايفة الملك عبارة عن ملك الدنيا الذي يخرب بحذافيره
وليس موجود في هذه النشاة لا العناصر ولا الافلاك كما قال في كتاب الكريم
يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب والصيف عند من لم يقل بتجرد النفس
فانه لو قال به كعلماء الشيعة واكثر المعتزلة وعسى ان تقرب احاديث
الدالة على التجرد لحد التواتر وبقاء النفس بعد خراب البدن واما من زعم ان

وقد يطوى بعلم الله ورفع السماء وهو قطعها لكورها وتجورها واما هو صنعة للذكر الخفية ولطوبها وقوله كطي السجل بتجمعتي كعقل وبكر السبحي وفيها بحقيق الحمد وعدل الحاث في الصحيفة اذا هو ملك يطوي كتب بني ادم اذا رفعت اليه وكاد رجل كان يكتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم للكتب بجا وحيوا الراد به الكتوب فطعا مصاف الى المفعول واللام يجيز شامنفريه نطوي السماطيا مثل طي الصحيفة

النفس مادية والجنة والنار ليستا مخلوقتين الان يمكن ان يهلك الموجودات بحذافيرها
وبعد هذا اذا شاء الله انشأها والجنة والنار ويجزي كل نفس بما كسبت وعلى هذا التقدير
يستقيم ان جريان القلم على اللوح متناه كما قلناه متابعة للمعلم الثاني لظهر الحق
على ما شاء الله العزيز والعيث هذا انما يصح على مذهب من قال باعادة المعدوم
ثم بين الاجزاء الاصلية يعني انه ثبت المعدوم مرة اخرى من كتم العدم وهذا انما يصح
على مذهب ارباب الكلام وهم على طائفتين قال بعضهم باعادة البدن بعينه عن الاجزاء الاصلية
والاجزاء الاصلية محفوظة وممتازة وبعض اجزاء النفس مجردة ومثابة ومعاقبة لا البدن
اما في وقت الثواب والعقاب تكون النفس في بدن وهذا البدن ليس البدن الذي
صار معدوما لان المعدوم لا يعاد وهذا مذهب المحقق الطوسي طاب ثراه وقال بعضهم
بجواز اعادة المعدوم بان اعادته بعينه مع امكان وجوده مما لا يجتمعان والثاني
ثابت فيلزم انتفاء الاول وانما قلنا انهما لا يجتمعان لان وجوده اما ان يكون
ممكن لذاته في كل حال من الاحوال او لا يكون واياما كان يلزم عدم الامتناع اما اذا كان

ممكنا فلانه حينئذ يلزم امكان وجوده بعد عدمه فيلزم امكان وجوده واما اذا لم يكن
لذاته في كل حال فلانه حينئذ وجب ان لا يكون ممكنا اصلا والا لزم انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فيلزم ان لا يكون وجوده
ممكن لذاته فيلزم عدم الامتناع فعلم انهما لا يجتمعان واما الثاني فقط والى الحاصل ان
اعادة المعدوم لو كان جايزا لا يكون للمتكلمين احتياج الى الابقاء الاجزاء الاصلية
لانه كان ان الاجزاء الاخر كالصورة النوعية للبدن تعيد بعد العدم وممتاز تلك الاجزاء
ايضا يمكن ان يعاد متميزة الا ان يقال عن صورة انما يكون بالاجزاء بعد الاعادة
وهذا الكلام من ذلك وان لم يجز الاعادة لا يمنع وجود الاجزاء الا ان هذا ليس الذي عدم
وان كان جزء منه وذلك وهذا لم يقل بتجرد النفس بعضه لانه لو قال بتجرده ونقول
انها المثاب والمعاقب في بدن فلا يمكن ان يقال هذا الكلام معه وتفصيل ذلك
في علم الكلام ومحصله ان تقسيم القيمة بهذا العنوان ليس مستقيم عند الفلاسفة
لانهم يقولون بقدم الموجودات كل واحد الاجزاء الى الواجب ويقولون بقدم العالم

يعني ان العدم لا يسبقه كما سبق وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالعقول والنفوس والافلاك
الفلكية كلها قديمة عندهم وابدية ويقولون بقدم الحوادث بالنوع وحدوثه بالتشخص
ولا يجوز ان يقال لعل عدم الحادث مع الواجب علة للعالم فاذا جاء ذلك الحادث
وحدث فناء العالم لان ذلك الحادث ايضا من العالم وموجود وهذا على سبيل التنزل والا فعند
الفلسفي يكون بعض من الموجودات لا يقبل العدم والفنا كالمجردات وهذا الكلام
وهذا الكلام على زعم الحكيم ليس بمستقيم حتى يمكن التوجيه بهذا النحو فالتوجيه سوال يقال
المراد بالصحة الصغرى هو الفنا الشخصي بعينه لا جميع اشخاص الممكنات فيرد ان
الفنا انما هو بالقياس الى كل شخص بانفراده لا لجميع الاشخاص والا فكل شخص بكل
تشخص ليس موجودا وانما يتشخص المادي حادث فاذا كان مرتفع يدرك الى
ن طفتك في ذلك الجناب الرفيع الاحدية والكل الثاني الذي هو عبارة عن العقول
المجردة والملائكة الروحانية ينبغي ان يعلم احاطة الوحيد على الكل وفناء الكل
في الذات الاحدية وكان مذاق وكذا الذات الذي هو العلم بطريق وفيما ل

الموجودات

الموجودات عن الواجب البحت البسيط وقيام كل الموجودات به وظهور كل الممكنات
من نور الذي ومن الماء كل شيء حي كنت في طلب لا ارى بد منه وهذا المقام يتخيل نفسه
موجودا ويتيقن ان سائر الموجودات فان مطلق عند الواجب كان الله ولم يكن
معه شيء وهكذا كان وهكذا يكون الى يوم القيامة ثم بعد هذا الطلب يصل الى مقام
الذات والذي هو الفنا المطلق وهو البقا الصرف الذي هو بالحقيقة مرتبة العقل
الفعال عند الفلاسفة واشار الى هذا المقام ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا
وقال المترجمون انه رمز في النفس الكلية وهو هذا ربما خلوت بنفسي وخلعت
بدني الى قوله ما لا يقدر الالسن على صفته وهذا اشارة الى مقام الفناء والبقاء
واذا صارت النفس الى هذه المرتبة يظهر منها الكرامات وخوارق العادات
كالانبياء والاولياء، واختلف في ان المعجزات والخوارق هل يظهر في يد غير النبي
والوصي فذهب جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار المعجزة على الصالحين
كرامة لهم ومن اظهارها على الكذابين اظهارا لكذبهم وجوز ابو الحسين منهم

و جماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق عند العلامة الحلي والمحقق الطوسي
وجمع كثير من المتكلمين المحققين واستدلوا ابر على وجوه منها قصة مريم فانها ...
عليه وغيرها من الوقائع المشهورة لاصحاب الرسول العالي ومن الكذابين و
الحكما قاطبة **المنهج الثامن عشر** اذا انجر الكلام الى هذا المقام لابد ان
نذكر اقوالا في باب النفس واختلاف عبارات الاوايل واقوالهم وكيفية وصول
النفس من الهيولى الاولى الى حد العقل ومذهب من قال ان النفس بعد الخروج
عن القوة عقل فعال ومن قال ان النفس مادية قبل الخروج عن القوة ومجردة بعده.
واختلاف الفاظ الاوايل فنقول مرادنا من النفس في هذا المقام ليس مطلق النفس
بل النفس الانسانية التي يكون الانسان بها انسانا بالفعل فنقول معلوم ان
للانسان امرا زائدا على الجسم المطلق لان لكل جسم صورة وراء الجسمية المطلقة
يكون ذلك الجسم بتلك الصورة ذلك الجسم بالفعل ولما كان الانسان المحسوس
نوعا من الجسم لابد له ايضا من صورة يصير به محصلا خارجيا وهذه الصورة ليست

لان

لان نوع الانسان بالبداهة ممتاز عن ساير انواع المركبات الجسمانية بالذات
وكل امرين ممتازين بالذات لا يمكن امتيازهما بالعوارض لان العوارض
لا يصير سببا للامتياز الذاتي فلا بد ان يكون بامر مقوم لذاتيهما قطعا
فهو اما مع حد من المزاج الذي كان مباينا لمزاج الانواع الاخر من الحيوانات.
او صورة مجردة بالفعل وفي هذا الوقت لا يخلو الحال عن امرين فاما حادث
او قديم فان كان حادثا فاما حادث قبل البدن او حادث بحدوثه
فشرع المعلم الاول ارسطاطاليس في ان النفس ليست بمزاج فقال
ليست قوة جسمية ولا صورة في مادة وانما هي مجردة واوثق الدلايل
واعمها الذي قيل في هذا الباب هو دليل التجرد ولانه اذا ثبت التجرد
تعين انها ليست بمزاج ولا جسم ولا قوة جسم ولا صورة في هيولى
البدن ونحن نقتصر على دليل التجرد فنقول كلما كان جسما او حالا في جسم
فهو متشخص النية ولا يجوز حمله على كثيرين وبعكس النقيض نقول كل شيء يجوز حمله

على الكثيرين ليس بجسم ولا حال في جسم ونحن نجد صورة وحالاً كصورة
الحيوان نسبتها الى الفيل والبقة وساير الحيوانات على السواء وتحمل على
الجميع دفعة واحدة بدون تفاوت فتصدق على الكثيرين على السواء
وكل ما تصدق على الكثيرين على السواء فقد قلنا انه ليس بجسم ولا حال فيه
ولا يكون ايضا حال عرض من اعراض الجسم لانه حينئذ حال الجسم فهو حال
جوهر لا الجسم ولا حال الجسم فتدرك الحقيقة الكلية للحيوان ليس جسماً
ولا قوة جسم ولا حال جسم فهي مجردة وللشيخ الاشراقي دليلان على هذا
المطلب احدهما انا نتيقن انيته من اول العمر الى اخره لان البدن
دائماً في السيلان والتجدد فلا يكون انانية تشخص البدن وما جزائه
وثانيهما انك لا تغفل عن ذاتك قط لان السكران في السكر
والمنتبه في التنبه والنائم في النوم لا تغفل عن ذاته ولا شيء من اجزاء
البدن لا تغفل في وقت فما تغفل غير الذي لا تغفل قط و.

ولا تتبدل بوجه لان كل شخص يعلم
انه ذلك الشخص بعينه من اول العمر
الى آخره ولا شيء من اجزاء البدن
يثبت من اول العمر الى آخره





ان هذا الكلام لو صحت لدلت ان يكون للحيوانات ايضا نفوساً مجردة
وهذا العالم الزم اختلاف مراتب التجرد وصف النفوس وبعض العلماء قرر
دليل التجرد بهذا النحو قال الاستاد الاعظم ابو علي المسكويه
في كتاب فوز الاصغر بعدما قال الكلام في النفس وتحقيق ماهيتها
وحظها من الوجود وبقائها بعد مفارقة البدن امر مستصعب غامض
ولا سيما قد جرى الفيلسوف ما ليس عنده وما اخذه ايضا من علو الالفاظ
في مذاهب الرجال بل والمعاني في كلامه لطلبه بالاختصار المنوط بالرياضة الشعبية
والاشارات ثم قال بعد هذا الكلام فاقول لما كان طريقنا في اثبات
المعنى ومعلوما باثبات النفس وانها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج
بل جوهر قايم بذاته غير قابل للموت وبعد ان بينا الكلام على ذلك
نقول ان من الاشياء البينة الواضحة ان الجسم اذا قبل صورة
لم يمكنه ان يقبل صورة غيرها من جنسها الا بعد ان يخلع الصورة

الاولى ويفارقها على التمام مثال ذلك ان الفضة اذا قبلت صورة
الخاتم لم يمكنها ان تقبل صورة الا بعد ان تزول عنها صورة الخاتم
وتخلعها خلعا تاما وكذلك الشمع اذا قبل صورة نقش ما لم يمكنه
ان يقبل صورة نقش اخر الا بعد ان يمحي عنه صورة النقش الاول
ويفارقه مفارقة تامة وعلى هذا جميع الاجسام في المعنى الذي ذكرناه
بخلاف النفس وهذا المعنى ان يقبل صورة كثيرة من غير ان يبطل
شيء منها بل لو انها ليست بجسم فان بان لنا مع ذلك انه كلما كانت
كثرت هذه الصور فيها ازدادت قوة على قبول غير تام جري ذلك
على هذا النظام الى غير النهاية ازددناه بصيرة ولعلنا انه ليس بجسم
انتهى كلامه ثم نقول للحكماء في النفس الفاطقة مطلقة قبل حدوث مجردة
وقال طائفة مادية ثم تجردت ومحال ان يحدث الامر مجردة بل كل
حادث مادي ومعنى اما كونه مديا الان كل شيء يكون له بعد لا محة في

الوجود

التخلف

في الوجود ويمكن ان يكون ان يكون حادثا وبيان هذه المقدمة ان
عن العلة التامة لما كان محالا فكل شيء يكون له امكانا ذاتيا يكون له بعد
كالعقول والافلاك وما يكون سابقا على الزمان ولم يقع في حد التغير
كله حادث وذلك لان العلل من الواجب مترتبة فكل شيء يكون حادثا
لابد له من علة تامة حادثة وهذه العلل كلها ليست وجودا لان الموجودات
المترتبة المتسلسلة محال عند الفلسفي فللعدمات دخل في علية الحوادث و
العدمات لا يمكن ان يكون قديمة لانه لو كانت العدمات قديمة لكان معلول
العلة الاولى ايضا ازليا فالعدمات حادثة بعضها يظهر موجودا ويعدم وبعض
الوجود يكون لعدمه دخل في حدوث حادث وهكذا الى غير النهاية في جانب
الازل فدائما يظهر الحوادث ويعدم ثم يظهر حوادث اخر ولم يكن قط علة
الوجود وعلة العدم فلابد من امر سيال بذاته يكون ذلك الامر لا سبب
لوجوده ويعدم بل يكون السيلان والوجود التجدد ومعتبرا في ذاته حتى يكون

يكون سببا لحدوث الحوادث وزوالها وما قلت من انه لا بسبب يوجد
ويعدم لا يكون معناه ان ذلك الامر يكون واجب الوجود بل معناه ان
التجدد والانصرام يكون معتبرا في ذاته ولا يمكن له الاستقرار وان اوجد
بهذه الصور الغير المستقرة الواجب الوجود وشان حال هذا سببا في
كما قاله الحكماء وليست هذه الحقيقة الا الحركة والزمان فكل حادث في هذه
الحركة والزمان لم يكون سببا لا يكون حركته وزمانه وسيلانه وتجدده
منطبقة على حركة الكل وزمانه ثم نقول هذا الامر الحادث الزماني
لما تخلف عن العلل السابقة فلا بد من مرجح تخصص ذلك الحادث
بجزء من الزمان وذلك لا يمكن ان يكون مباينا لذلك الحادث
لان نسبة المباين الى جميع الاوقات على السوية وهذا بين بادنى تامل فلا يكون
الا باستعداد المادة فانه في وقت استعداد المادة يحدث ذلك الحادث و
الاستعداد يحدث وليس مخصصه الا الوضع السابق للحادث ووضع الحادث

وذلك
وجميع اجزاء الزمان من حيث يكون مع
نسبة بكلمة وذلك نسبة العلل القديمة

علة

علة الحركة وتفصيل الكلام سيلة ولما قلت ذلك الكلام فنقول لا يجوز ان يكون
الاستعداد وجود امر قائم بنفسه لان ذلك الامر اذا وجد صار حالا لا
في ذلك المستعد لا في المحل كما ان يكون امكان الاستعداد والان فانما
يجب ادامه الان موجودا كان مفارقا من المحل فكل حادث صورة
في مادة فان كان النفس حادثة يكون صورة في مادة فكل صورة في مادة
لا يجوز ان يكون مجردة فالنفس ايضا لا يجوز ان يكون مجردة ولا يمكن ان
يقال الاستعداد البدن استعداد لتعلق النفس كما ذهب اليه بعضهم لان استعداد
وجود ذات النفس في ان واستعداد البدن لظهور سبب تعلق النفس على البدن
وتغيير النفس هذا لكن السبب موجودة لان التعلق ليس الا نسبة او صفة
وكل نسبة وصفة موخر عن ذات الموصوف ومعلول للموصوف ولا شئ
من المعلول بغير شرط لوجود العلة ومن ثم التجا الاسكندر الى ان قال النفس
مادية وصورة في المادة ولما اعتقد ولا بل التجرد كلها قال النفس مادية

في بدو الحدوث ولما وصل الى حد العقل يكون مجردة واعتقد ان المادة
والصورة في المادة غير مجردة ومفارقة عن المادة واعتقاد المعلم الثاني
ابو نصر الفارابي ان البعض كذلك فانه قال في كتاب مبادي الموجودات ان النفوس
التي بقيت في عالم الطبع ولم تصل الى حد العقل ولم يكن لها العقل اولا تبطل
بطل تلك النفوس البتة واما الطائفة الى قالوا النفس حادثة بحدوث البدن
قالوا حقيقة نفس الانسان مثلا حقيقة نوعية ولا شي من الصفة النوعية
متكثرة الافراد الا انه بعد الزمان بالاستعداد ويظهر لان للحقيقة الواحدة
لا يمكن ان يكون افراد لانه حقيقة واحدة ولا يمكن ايضا ان يكون باللوازم
لان اللوازم مشتركة فلا يمكن ان يكون الافراد واحد الحقيقة الواحدة
ولا يجوز ان يكون بالمباين بالضرورة لان زيدا وعمرا في الخارج متمايز بذاته
التشخص وان لم يكن بذاته النوع فكيف يكون امرا متباين فبقي انه بالاعراض
المفارقة ولا شي من العرض المفارق بمحتاج الى الذاته والا يلزم ان يكون لازما



فلابد ان يكون مادة تستعد المادة لامر فيخلق زيد واخرى لاستعداد امر اخر فيخلق عمرو
وهذه السلسلة في تبدل الاستعدادات متى امر متجدد ومتقدم وغير مستقر لذاته
فوجدنا ان النفس حادثة فانه لو كانت قديمة وسابقة على الزمان او مع الزمان
لم يمكن التميز بين الافراد بالعوارض المفارقة لان كل عرض مفارق موخر عن
الزمان والا لم يمكن ايضا بذاته وباللوازم ايضا كما مر فلو الازل ان كانت النفس
موجود لكان فردا واحدا او متحصل اللوازم وهي الى متكثر فما ان لم يعار قها
اللوازم ايضا واما مهما وهذا ليس الا وحدة المتكثرات لمن هذا الكلام
حصل الجزم للاسكندر ان النفس حادثة ولما قال ان لا شي من المجردات بحادث
قال النفس حادثة مادية ولما فهم ان العقل والتجرد مثلا زمان قال في حال
العقل مجردة فاقتران المادة والصورة في المادة يمكن ان تصير مجردة
واما كيفية حدوث النفس عند الاوائل فهي ان تقى اذا تصغرت البسائط
العنصرية وتمازج مكسورة كيفياتها وتحصل حالة متوسطة يكون بالنظر

لى حرارة النار والهواء بارد وبالنظر الى برودة الماء والارض حار
وبالنظر الى رطوبة الماء والهواء يابسة وبالنظر الى رطوبة يبوسة النار والارض
رطبة وهذه الكيفية امر معتدل فاما ان يحصل لهذه الاركان امتزاج
بحيث يصير واحدا بهذه الصفة اولم يصر كذلك بل بعد يكون
للاجزاء امتياز فلو كان للاجزاء بعد امتياز لم يحصل مركب تام و
لم يظهر من المبدا فيض صورة كالسحاب والبخارات الارضية
وان صارت واحدة بمعنى ان يحصل امتزاج تام فيما بين اجزاء
العناصر يظهر صورة في ذلك الممتزج بفيضان الالهي بما يليق به من
القرب الى الاعتدال الحقيقي بمعنى ان المركب لو كان قريبا بالاعتدال
تقبل صورة يظهر اثار الوجود والعقلية فيه اكثر وان كان بعيدا
عن الاعتدال الحقيقي بمعنى ان المركب لو كان قريبا بالاعتدال
تقبل صورة يظهر تلك الاثار فيه اقل في قرب الامزجة الى الاعتدال



هو مزاج الانسان لانه جامع بين حفظ التركيب والتغذية والنمو والحس وادراك
الكليات لكن قالوا صور العناصر في المركب باقية بالفعل لان المزاج
مع بقاء صور العناصر ومع انعدام صور العناصر كون وفساد فلا يكون
تركيبا بل للمركب صورة واحدة وهو غير صورة الاجزاء فهذا
تركيب الجسم البسيط وليس فيه اختلاف الطبايع والحال ان في
المركب اختلاف فصور البسايط باقية وهو المطلوب وفي هذا الكلام
لم يختلف احد من الاوايل وقال واحد من الرجال ان بقاء صور
العناصر محال في المركب لان الصورة مع قوة ضد للصور العنصرية
وقال في الجواب محل الصورة مع قوة مثلا مجموع ومحل الصور الاجزاء او هو غلط
لان الحلول سرياني وهي الاجزاء ما في المجموع بل الجاعل ان الصورة مع
قوة ليست ضد الصور العناصر بل كمال صور العناصر ولانه من الكمال
بل صورة الناقص ولكن عباراتهم مختلفة وان المعنى مثلا اذا حصل

الى حد النبات في الرحم بان يجذب الغذاء وقبل الصورة النباتية فصار الاستعداد
اتم وليظهر فالبيه الصورة الحيوانية هل تبقى الصورة النباتية ام تبطل وتضاف
اليها الحيوانية وكذا اذا قبل الصورة الانسانية الى النفس هل تبطل
الصورة الحيوانية او تبقى وتضاف اليها الصورة الانسانية وكلام الاوائل
في هذا مختلف ويظهر من بعض كلماتهم ان المني يكون اولا جسما شبيها
بالمعدن لا يظهر فيه النمو واذا ظهر في الرحم استعداد الصورة النباتية تبطل
الصورة المعدنية ومن الصورة النباتية التي تظهر في حد الوجود الا على
من المعدنية تظهر فعل الصورة المعدنية واذا ظهر استعداد الحيوانية
تبطل الصورة النباتية ومن الصورة الحيوانية تظهر فعل الصورة النباتية
لان الصورة الحيوانية اعلى في حد الوجود من الصورة النباتية وكذا
اذا ظهر استعداد الصورة الانسانية تبطل الحيوانية وتظهر من النفس
فعل هذه الصور كلها وهذا الكلام انما تقول من لم يقل بالترقي

في الصورة ويقول مادة العنصرية اذا قبلت كل صورة يزول عنها صورة
اولى وبعض عبارات الاوائل دالة على ان الصورة لا يكون بالترقي يعني اذا وصل
اصل النطفة الى حد النبات يكون الصورة المعدنية كما لها واذا وصل الى الحيوانية
يكون النباتية باقية واذا وصل الى الانسانية يكون الحيوانية باقية وهذا
التحصيل لم يجوز اجتماع النفوس الكثيرة في المادة الواحدة مثلا النفس
حيوانية يكون بها نشو النباتات والعقل النباتية يكون بها نشو الكليات
بل نقول تلك النفس النباتية بعينها تصير نفس الانسانية لان النفس النباتية
هي النفس الحيوانية بالقوة والنفس الحيوانية صورة الانسانية بالقوة ونفس
الانسانية عقل بالقوة وليس في هذه الحركة فساد ومن ثم لم تتنازع في
هذا الكلام احد لان اجتماع النفوس الحيوانية والانسانية مثلا في زيد
محال لانه محال ان يكون في زيد انانيتين باحدهما نشو وكم نفس ونشو او
يشعر وبالاخرى يكون نشو النفس فقط الذي يتبع له الشعور الجزئي ولكن

وقع الخلاف في انه هل يمكن ان يصير الصورة بالحركة صورة اخرى ام لا بل
يكون محالا ان يصير الصورة الحيوانية نطفة صورة الانسانية والصورة
الانسانية المادية يصير عقلا مجردا بالفعل وهذا الخلاف انما نشأ من شيئين
احدهما انه قال بعضهم ان صور المركبات كل واحد نوع محصل في الخارج
ومتميز لان بينها ليس اتصال عقلي وقيل ليس كذلك بل لكل صور المركبات
اتصال عقلي ومفارقة هذه الصور يكون بالقوة والفعل والكمال
والنقصان وفي كل حد يقبل اسما يلحق به وظهور آثار الفعلية والثاني
وقع الخلاف في انه هل استعداد الصورة الحيوانية مثلا اذا ظهر يجمع مع
الصورة الحيوانية لان الاستعداد هنا ليس تلك القوة التي شرط عدم المقولة
مع تلك القوة التي سميت في المنطق وربما سمي ايضا بالامكان الاستعدادي
واذا جمع هذا الاستعداد وصورة الحيوانية مع نفس الحيوان هل لهذا الاستعداد
شرط وجود الصورة السابقة ام لا فان جمع عدم عروض هذا الاستعداد





للمادة العنصرية شرطا الا انه مصور بالصورة النباتية وللصورة
النباتية دخل في وجود هذا الاستعداد لانه مقدم بالذات مع ذلك
الاستعداد فلو بطل الصورة النباتية لم يمكن ان يكون استعداد
الصورة الحيوانية موجودا وقالت طائفة شرط في استعداد الصورة
الحيوانية الصورة النباتية يعني انه شرط حدوث الحدوث لا شرط البقاء
بل في الصورة النباتية يظهر استعداد الحيوانية واذا وجدت الحيوانية
لا يبقى النباتية فبعد نقل هذه الكلمات نقول ان من قال ان الصورة
النباتية محال ان يصير صورة حيوانية قال في وجهه انه حركة في الجوهر
وهي محال لما لزومها لان هذه الصور كلها جواهر عند المشائية وكل جوهر
يصير جوهرا آخر يكون على وجهين احدهما ان المادة الحاملة لتلك الصورة
تصير حاملة لصورة اخرى وتبطل الصورة الاولى وهذا كون وفساد
ومطلوب للنطفة والثاني ان يصير حقيقة الحيوانية التي في النطفة

نفسانية وهذا انقلاب الماهية وهو محال ومن قال انه لا فرق بين النطفة و
وبين مرتبة لا امتياز من هذه الحقايق الا بالقوة والفعل والكمال و
النقصان وكل صورة يكون بالقوة صورة اخرى ويكون امتياز الصور بهذا
وهذه ليست حركة في الجوهر بل لجميع الصور القابل عقلا وهذه الكلمات
مجملة وتفصيله سيأتي بعد مبحث الحركة واقسامها وبعده يظهر اعتقاد
كل طايفة وان كانت هذه الكلمات بعينها شبيه اتحاد العاقل و
المعقول الذي ذهب بعض هذا الراي عليه ويمكن ان يقال لصاحب هذا
المذهب ما قال شرف الدين الشارح من قوله ما هذا الا من
الخيالات المحالة وبناء الحايط على الامواج السيالة والصبا
قال القايل بعدم الفرق وان الاستعداد ليس الا العرض و
لكل عرض محل موجود بالفعل لانه لا يمكن ان يحل في الموجود بالقوة
عرض فللجسم الذي له استعداد النفس الحيوانية يكون ذلك



الاستعداد حال لا فيه فاما ان يكون في ذلك الجسم من حيث الهيولى
بدون مدخلية الصورة وهو محال لانه لا يحل في القوة المحضة عرض
واما من حيث انه مصور بالصورة الجسمية وهذا ايضا ليس بصحيح
لان الجسم من حيث انه جسم ليس مستعد للحيوانية واما من حيث انه مركب
معدني وهذا ايضا غير صحيح فهو من حيث انه نبات مستعد وله استحالة
الاقسام يكون من جهة ان الحيوان جامع تلك الاثار من حفظ التركيب
والتغذية والتنمية وتوليد المثل وموجود ويكون صاحب واحد
من الكمالات وصاحب الاثنين والاربعة الى ان يصل الى الحيوان
الذي يكون جامعا للحس والحركة مع هذه الكمالات والحيوان اختلط
وامتزج من البسايط العنصرية ويخرج من القوة الى الفعل ويظهر فيه
الحالة التي احسن وقبل الحالة الاشرف والصف يقولون لا حاجة
في هذا الى دليل لانه مشاهد ان حركة النطفة للحيوانات في الارحام

وبالجملة يقولون الجسم النبا‌تي من الوجه الذي جسم نباتي يستعد في
الرحم للصورة الحيوانية فلو بطلت الصورة النباتية بقي استعداد
الصورة الحيوانية بحاله فاما ان يجتمع في الان ان نفوس متكثرة
واما صورة واحدة بالحركة يكون الانسان بالفعل ويقولون ان كل
واحد من المركبات متصل مع الاخر لان اول درجة المعادن متصل
مع العناصر واخرها بالنبات كالمرجان الذي لا يظهر فيه النمو كثيرا
وهذا اول النبات فتلك القوة النباتية تكون في القوة والزيادة
يظهر في بعض التغذية والتنمية والتوليد تمشيتها وفي بعض لا يظهر التوليد
لان مادة بعضها ازيد لا تبقى مكان النطفة ولا تكون النطفة لبعض
وهكذا الى اخر درجات النبات ثم الكمال فيه كالنخل الذي يظهر اثار الحيوان
فيه من الميل والعشق وساير الاشياء التي مذكورة في المطولات وهذا
اخر النبات فهو متصل باول الحيوان الذي لا يكون فيه الا اللمس كالصدف



ثم مرتبة الحيوان باخذ في الكمال الى ان ينتهي الى حيوان يجتمع فيه الحواس كلها كما
وقد يكون له فهم ادراك كالبقيس وهذا اخر الحيوان ثم بعد هذا اول مرتبة الانسان
فالانسان الذي يكون في اخر المعمورة يشبه الحيوانات والوحوش الى ان
ينتهي الى انسان يظهر منه اثار الروية والفكر والملكات والاخلاص الحميدة
والحكمة والغضب والشجاعة والعدالة واخرها الانسان يقولون انه متصل باول
درجة الملكة ويقولون ان النفس بالحركة تصل من حد النفس الى حد العقل
قال الحكيم العظيم ابو علي المسكويه في كتاب فوز الاصغر بعد ما من اتصال
الموجودات البسيطة فاما اتصال الموجودات التي نقول ان الحكمة سارية فيها
حتى وجد بها واظهر التدبير المتقن من قبل الواحد الحق من جميعها حتى
اتصل اخر كل نوع باول نوع فصار كالسلك الواحد الذي ينتظم خرزا كثيرة
على تاليف صحيح حتى جاز من الجميع عقد واحد فهو الذي الدال عليه بعون ابنه
عز وجل ان اول اثر ظهر في عالمنا هذا من لطف المركز بعد امتزاج العناصر

العناصر الاول حركة النفس في النبات وذلك يتميز عن الجماد بالحركة في
الاغتذاء وللنبات عرض عريض ومراتب مختلفة لا تحصى الا بالعسر علينا
مراتب الاولى والوسطى والاخرى لنكون الكلام عليها اظهر وان كان
لكل مرتبة من هذه المراتب عرض كبير ومن المرتبة الاولى والوسطى
مراتب كثيرة لانه بهذا التدبير يمكن لنا ان نشرح ما قصدناه من اظهار
هذا المعنى اللطيف فنقول ان مراتب النبات في قبول هذا الاثر الشريف هو
ما ينبت من الارض من غير احتياج الى بزر وان يكون حفظ نوعه به كانواع
الحشائش وهو ادنى افق الجماد والفرق بينهما بهذا القدر من الحركة الضعيفة
من قبول الاثر من النفس ولا يزال هذا القدر الاثر يقوى في نبات اخر
يليه في الشرف الى ان يصير له من القوة والحركة الى ان يتفرع ويتبسط
ويتشعب ويحفظ نوعه بالبزر ويظهر فيه من اثر الحكمة اكثر مما ظهر في الاول
ولا يزال هذا المعنى يزداد شيء بعد شيء ويظهر الى ان يصير الى النخل الذي



له ساق وورق وثمر يحفظ به نوعه وعوارض تصونه بها وكذلك يبين زيادة
اثر النفس وشدة ظهور آثار القوة السارية لما يحرك الذي ينتهي الى النبات
في الكمال ثم الحيوانات التي فيها حس عام وهو حس اللمس وهذه المراتب ضد
في الزيادة الى ان يصل الى الانسان الذي في اطراف المعمورة الذين لم يحكم لهم ثم
والعقد وسط العبودية والخدمة لافراد الانسان التي هي ذاتها آثار النفس
والذكاء والروية والفطانة ازيد وذلك للسكان في وسط المعمورة من
اقليم الرابع والثالث والخامس وبهذا الكلام اشار المعلم الثاني في بعض اقواله
لا يزال اثر النطق يظهر الى ان يصير الى وسط المعمورة من اقليم الثالث
والرابع والخامس ويكمل هذا الاثر ويصير بحسب ميراه من الذكاء والفهم
واستنباط الامور الغامضة والتدرج في الصناعات واستخراج غوامض
العلوم والاتباع والمعارف ثم يتفاوت في هذه المرتبة حتى يبلغ بها
حيث يومي الى الواحد بعد الواحد في قوة الحدس واستقامة النظر

وصحة الفكر وجودة الحكم على الامور الكائنة والاخبار بالاحوال المستقبلة
حتى يقال فلان المعي وفلان محدث وثقة وهذا كما ينظر الى العجب
من لو استر رقيق ثم بعد هذا يتبين كنهه وصول الان الى الاحد الملكة
والروح القدس واخر فعل الان والحاصل ان فلاسفة الاوايل يقولون
في فعل النفس انها كانت قوة الهية سارية في كل الموجودات وبحسب
استعداد كل موجود يظهر اثارها بل في كل حد ما يمكن من الاثار ومثلوا
فعل النفس مع سيلان الطبيعة بفعل من وقع عكسه على الماء لانه
كلما يجري الماء كان عكسه في موضع واحد ثم اعلموا ايها العاقلون
في معرفة مسائل الحكمة انه ليس لنا طاقة في بيان النفس كما هو وتمام الكلام
في كتب اعاظم الحكماء كابي نصر الفارابي وابي الفرج القمي و
ابي البركات البغدادي والاستاد الاعظم ابي علي المسكويه والعارف
الفاروق الحكيم الصدوق بابا افضل الدين الكاشي والشيخ الكامل



والعارف البالغ والمحقق افضى مراتب اليقين جمال الدين علي ابن [illegible] انه
تراهم وكلما تهم اللفظ مشوشة او مسقطة لا يمكن فهمها واما كلمات
ارسطوطاليس في كتاب اثولوجيا انه قال في باب النفس الكلي لكن
في عالمه ولا تقبل الحركة والتغير بوجه لانه ليس فيها قوة الا القوة
الامكانية الى زوالها عنه محال ولما لم يكن فيه قوة اصلا محرك لان الحركة
ليست الا خروج ما يكون في المتحرك بقوة فليس له قوة ولا تغير وقال في موضع
اخر ان العقل لما اشتاق صار نفسا ونقل عن انباذقلس ان
النفس صدر عنها خطا وغضب عليها الرحمن واخرجها عن عالمها
الى هذا العالم ولما طهرت عن الخطا استغفرت لتنزل الى عالمها
ونقل هذا بعينه عن فيثاغورس ونقل عن افلاطون الشريف ان ليس
للنفس خطا بل الباري تعالى القاها الى هذا العالم حتى يكون لهذا العالم
نصيب من العقل وثامسطيوس الذي كان شارحا لكلماته واعتقاد

الشيخ في الشفاء عليه قال ان النفس مجردة وحادثة بحدوث البدن
والاسكندر الذي ايضا من شراحه قال حادثة ومادية واداو ضلت
الى الحد العقلي تصير مجردة ومال اليه المعلم الثاني في كتاب مبادي
الموجودات وفرفوريوس الصوري قال ايضا كذلك واما ظاهر عبارات
اثولوجيا هو تقدم وجود النفس على البدن وكلماته ايضا في ذلك
الكتاب مختلفة وقال ارسطاطاليس فنقول ان كل جوهر عقلي
فقط ذو حيوة عقلية لا تقبل شيئا من الاثار وذلك الجوهر ساكن
في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع
اخر لانه لا مكان له يتحرك اليه عن مكانه ويشتاق الى مكان اخر
عن مكانه وكل جوهر له شوق ما فذلك الجوهر مبداه الجوهر الذي
عقل فقط لا شوق له وقال بعد كلمات والعقل اذا اشتاق الشوق
سفلا تصورت منه فالنفس اذا انما هو عقل تصور بصورة الشوق



ثم قال بعد هذا واما انبادقليس فقال ان الانفس انما كانت في المكان
العالي الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما صار هو
ايضا الى هذا العالم فرارا من سخط الله ونقل عن افلاطون ان علة هبوط
النفس الى هذا العالم شيئان وذلك ان منها خطيئة صارت سبب هبوطها
الى هذا العالم ومنها ما هبط لعلة اخرى غير انه اقتصر قوله بان دنس هبوط
النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر ذلك في كتابه الذي سمى طيماوس
ثم ذكر افلاطون الالهي هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان
النفس صارت في هذا العالم من فعل البارى الخير فان البارى لما خلق هذا
العالم ارسل اليه النفس وصيرها فيه ليكون العالم حيا ذا عقل هذا خلاف
عبارات الاوائل في النفس واما ادراك النفس حال تعبه فاله الاسكندر
الافروديسي والاستاد ابو على المسكويه والعالم العظيم بابا افضل
الدين الكاشي هو ان النفس لما كانت حاكمة بين الكليات والجزئيات

فهي المدركة للكليات والجزئيات لان الحاكم بين الشيئين قد تصور ذلك
قطعا وهذا الشيء بصورة تحصل في ذات النفس لان للجسمانيات مقدار ووضع
قطعا وكل ماله مقدار ووضع يكون محلا للمقدار وليس للنفس مقدار فليست
محلا للامور التي لها مقدار ثم قال ان للنفس جهة اتصال مع الطبيعة و
جهة اتصال مع العقل ثم اذا ارادت ادراك الكليات ترتقي الى ذاتها بعد
مرتبة وجودها وتوجد هذه الصورة الكلية في ذاتها لان عند هذه العلماء
يكون العاقل والمعقول واحدا اذ النفس لو ذا ارادت ان تدرك المحسوس
تتنزل عن ذاتها وتدرك ذلك المحسوس بعين ان النفس حقيقة يمكن ان يكون
مع المحسوس ومع المعقول على وقت ادراك المحسوس محسوس وفي وقت ادراك
المعقول عقلي وهذا الكلام في نهاية الغموض والعالم الاعظم بها.
افضل الدين الكاشي قال في كتاب بعد ذكر ان لا شيء من الحس متنبه
على نفسه ومدرك اخر لان بالحس لا يمكن ان يسمع وبالسمع لا يمكن ان يبصر

ولعم

والعين لا يمكن ان ترى البصر ولا ان يسمع السمع بهذه العبارة و دانا يي
عقلي خود را داند از انكه بدانائي دانا و مايه دانائي را توان دانست
كه ميان دانائي و دانا مباينت نيست ونيز دانائي حواس را هم بدانائي
توان دانست از انكه اين دانشها ودانستها جزئي اند ودانا بدانش كلي
وكلي بهمه جزئيات فرا رسد وهيچ جزئي كلي را فرا نگيرد واحاطه دانا بدانستها
احاطتي والميت از انكه دانستها در دانسته بود ودانش دانسته ودانا
مباينت ندارند باهم انتهى والمراد بالكلي وجود المجرد ومن الجزئي وجود الماديات
لانه باعتقاده يكون وجود المجرد صاحب الوحدة الجمعية لان الماديات
كالاظلال للمجرد كما مر هذا الكلام قبل واما ابو علي المسكويه قال في كتاب
فوز الاصغر فنقول ان النفس الناطقة يدرك الامور المعقولة بغير النحو الذي يدرك
الامور المحسوسة وذلك لانها اذا طالبت الامور المعقولة رجعت الى ذاتها
كانها تطلب شيئا هو عندها واذا طالبت الامور المحسوسة خرجت عن ذاتها

كأنها تطلب شيئا خارجا عنها فتحتاج إلى آلة تتوسل بها وبمبنى هذا الكلام

على أنهم يقولون باتصال آخر درجة الطبع بأول درجة النفس ويقولون ان النفس

تتوجه مع الطبع وتتوجه مع العقل فلها تلك الحالة التي في حد المحسوس محسوسة

وفي حد المعقول معقولة وللشيخ عبارتان في إلهيات الشفاء قريبتان باتحاد العاقل

والمعقول أحدهما في فصل نسب المعقولات فإنه قال إن إدراك العقل للمعقول

أقوى من إدراك الحس للمحسوس فإنه أعني العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي ويتحد

به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه وآخرهما في فصل المعاد بعد ما قال

الأجسام بالسطوح فإنه يكون حالها وضعه علاقات السطوح بالقياس إلى ما هو

سار في جوهره قابله كأنه هو بلا انفصال إذ العقل والعاقل والمعقول شيء

واحد أو قريب من الواحد انتهى وأما إدراك النفس وارتقاؤها من المحسوسات

فهو أن النفس تدرك أولا المحسوس بعد ما كانت خالية عن المعقولات وفي هذه المرتبة

يسمونها بالعقل الهيولاني ثم تدرك مبادي المعقولات النظرية كقولنا الكل أعظم

من الجزء والواحد نصف الاثنين والوجود والعدم اللذان هما أصل النقيضين

لا يجتمعان ولا يرتفعان ويسمونها في هذه المرتبة بالعقل بالملكة وإذا علمت

النظريات بحيث إذا شاءت استحضرتها بلا كسب جديد فيسمونها بالعقل بالفعل

وإذا شاهدتها بالتفصيل يسمونها عقلا مستفادا وهذه كلها على أسلوب المتأخرين

ولكن في كلام القدماء يكون العقل بالفعل آخر المراتب وتلك المرتبة عقل فعال

عندهم وبعضهم لم ينطق باسم العقل المستفاد وإن قالوا فالوا إنه مرتبة

يقولونها المتأخرون عقلا بالفعل والمتصوفة يضيف إليها ثلاثة مراتب

علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين والفلاسفة يسمون هذه الثلاثة

كلها عقلا بالفعل وعقلا فعالا وهذا بكلام المتصوفة أشبه وإن شاء أحد

الكلات فليرجع إلى كتبهم والاسكندر الافروديسي قرر مراتب العقل ثلاثة

كما قال العقل عند ارسطوطاليس على ثلاثة أضرب العقل الهيولاني وقولي هيولاني

معناه أنه شيء ما موصوف أن يصير شيئا مشارا إليه بوجود صورة ما فيه

ولكن اذا كان وجود الهيولى انما هو في انه يمكن ان يصير محلا في نفسه فهو
من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي لم يعقل بعد الا
انه يمكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس الناطقة هكذا هي عقل
هيولاني والنفس واحدة من الموجودات بالفعل الا انه يمكن ان
يكون محلا بان يصير متصورة للاشياء الموجودة وليس لمدرك الكل
ان يكون بالفعل الطبيعة التي تمنعه عن تصور ذلك والغرض من هذا
الكلام ان النفس في وقت ما خالية عن جميع الصور كما انها ليست
بعاقلة بالفعل ليست بمعقولة بالفعل لانها لو كانت لها صورة
معقولة بالفعل لم يمكن لها صورة معقولة بالفعل كما ان البصر لا بد
ان يكون خاليا عن الالوان قطعا حتى يدرك جميعها والذوق
لا بد ان يكون عاريا عن جميع الطعوم حتى يدرك جميعها فلا بد ان
يكون النفس في مرتبة الهيولانية خالية في ذاتها عن الصور المعقولة

بل لا يكون

من الجزء بل لا يكون لها صورة معقولة حتى يمكن ان يدرك كل معقول لانه
لو كانت لها صورة معقولة يكون تلك الصورة صورة لها فيدرك صورة
بعض المعقولات وقال هذا العقل الهيولاني يكون لا يكون في جميع الناس
ثم قال وللعقل ضرب اخر وهو الذي يمكن ان يعقل وقادر ان يأخذ
صورة المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين منهم قوة يعملون
بالصناعة حتى يصير عقلا وهذا العقل الهيولاني من بعد ان صارت له ملكة و
استعدادات ان يعقل قد استكملوا في الذين صاروا العاملين لهذا
ثم قال والعقل الثالث وهو غير العقلين الموصوفين وهو العقل الفعال
وهذا الكلام نقلناه الاخرة في كتب العلم ومعلوم ان هذه القسمة
ليست قسمة مشهورة بين المتاخرين ولا مشاحة في الاصطلاح
وهذه المرتبة اخر المرتبة التي اشار اليها المعلم الاول الثاني من قوله
ثم تدهش وزعم فلاسفة الاوائل انه ما لم يصل الى المرتبة الثالثة من

العقل لا يامن من الزوال كما نقلناه سابقا من كتاب مبادي الموجودات
للمعلم الثاني ونقول ايضا في التعليقات ارسطو لدين هذه الا لنفوس الانسانية
ومن العقول الفعالة نفوس يكون تلك الباقية ونفوس الانسان فانية والمراد
بالنفوس الانسانية ما يكون الانسان بها انسانا وهذا في حد العقل الهيولاني
لان العقل بالفعل من الكمالات الثابتة للانسان والانسان بالعقل
الهيولاني انسان بالفعل واذا وصل الى حد العقل بالفعل بحيث لا يبقى له
رابطة الى عالم الاجسام يصير باقيا لكن ذلك قليلا ما يمكن في ايام الحيوة
الوصول الى بهاء زعمهم بل وجدت نهاية الكمال هو الاستعداد التام للاتصال
التام الى العقل الفعال الذي هو موجب البقاء الابدي واللذة الدائمة
قلت من النفوس الانسانية والعقول الفعالة نظهر نفوس شتى هذا ما قاله
الاوايل في كتبهم في باب النفس وسياتي تمام الكلام في النفس في كل موضع يناسب
المنهج التاسع لما قلت اذا كان مرتفع بحركة ذلك الكتاب في

ومداك

ومداك ذلك الفوات كنت في طيب ثم بعده في دهشة واضطراب
فنبين ههنا كيفية الدهشة يعني الادخال الى الاحدية وهو ان نقول ان النفس
اذا كانت في المرتبة الهيولانية لا تكون مدركة بالفعل بل لها قوة
ادراك المعقولات وكيفية ادراك النفس صور المعقولات هي ان تجد
كثرة مدركات الحواس بالقوة العقلية لان كل صورة في العقل بالنظر
الى النفس مفهومها لا يابى عن الكثرة فكل شيء يدركه العقل بان يحصل في
العقل واحد ولانه من الجزئي تحصيل في العقل فتقبل النفس ان تجعل
الجزئيات المتكثرة واحدة بالصنف ثم بالنوع ثم بالجنس ثم بجنس الاجناس
ثم بالممكن واذا لاحظ الممكن تجده غير مستقل في الوجود بل تجده
محتاجا محضا وتبصر وجوده وشيئيته من الواجب واذا لاحظت النفس
عالم الامكان تجد الواجب قاهرا ومحيطا على كل شيء كما قال نظام
الدين النيسابوري في تفسير الاية الكريمة واذا سالك عبادي عني

فانى قريب لا ذرة من ذرات الوجود الا ونور الانوار قاهر عليها محيط بها اقرب من وجودها اليها لا يبلغ العلم فقط ولا يبلغ الصنع والايجاد فقط بل الضرب بافراد لا يكشف عنه المقال غير الحال مع ان التصريح بذلك يوجب شنعة الجهال الذين فى زعمهم يرون الممكن اعتبارا او فنا مطلقا والواجب موجودا بالحقيقة وما لم ترفع الكثرة عن نظره لا تظهر الوحدة الصرفة لان الكثرة حجاب للوحدة واذا لم يكن الحجاب تصير الوحدة عيانا ثم تصير الدهشة ابدية وقولنا ابدية اشارة الى ان فى الاوائل لما لم تستقر الدهشة تظهر فى النفس فى بعض الازمنة كالبرق وتختفى ووجهه ان قوة النفس بعد ليست فى مرتبة لا يمكن للاوهام والخيالات والحواس ان تمنعها من ذلك المقام بل اذا رجعت بذاتها كما ذكره ارسطوطاليس تجذبها الاوهام والخيالات الى عالم الكثرة والاستخلاص عن هذه الاوهام والخيالات على وجهين





احدهما تقوية النفس الناطقة حتى تصير عقلا وقوتها ملكة وتستولى على القوى الاخرى وهذا لا يمكن الا باليقين اولا وملاحظة الذات الاحدية ثانيا والفكر والذكر التام والتامل فى الصنايع والبدايع عن وجه البصيرة ولكن اصل هذا واساسه ومادته هو اليقين وهذا اليقين ثابت ولا يقبل الشدة والضعف من الوجه الذى هو يقين ولكن ملاحظة ذلك الامر اليقينى قد يكون لم تكن الملحوظة ملاحظة تامة بسبب الشواغل والموانع والعوايق بان يكون من الاشتغال يخرج اليقين عن موضعه والمراد بالزيادة فى اليقين حين رفع تلك الموانع وما وقع فى الادعية المأثورة من زيادة اليقين ليس الا هذا وبالجملة تلك الدهشة يكون كذا لم تثبت فى حالة ولم يحصل له ثبات بعد بل قد تظهر بغتة كشعلة وقد تختفى الى حد تصير الحيرة ثابتة وملكة ويكون المدام فى سير عالم الملكوت وكلما شاء يتوجه الى هذا العالم وهذا الطريق من الفكر والعلم وطايفة اولى يسلكون كلتا الطريقتين الفكر والتامل فى العلوم

وحقيقة الاشيا بحد التمام وجهد وتيوجهون الصنف بالرياضات والمجاهدات
والترك والتجريد وهذه الطايفة يصلون الى هذا المعنى باقرب زمان و
اقل اوقات واما الطريق الثالث وهو طريق الالهيين من الحكما فانهم
اقتصروا من الدنيا ونعيمها بخرقة ولقمة وتمام هذا الطريق في تحصيل هذا
المقام في كتب الحكمة العلمية لانهم يرفعون الصفات الرذيلة ويكتسبون
الصفات الفضيلة قال افلاطون الالهي معرفة الله جبلية للانفس وبسبب
الاوهام والخيالات خفيت فاذا رفعت الموانع يظهر فالواجب هو الرياضة
والمجاهدة ومن ثم امر صاحب الناموس بالعمل اكثر وبالجملة الدهشة الغيرية الابدية
انما هو قبل الاستقرار واما الابدية فهو بعد الاستقرار وهو مقام فنا العرف
وبقا المطلق الذي لا زوال له لان النفس الناطقة لا يمكن لها زوال
عند الكل الاستعدة لانه لا يمكن ان يلحق الزوال والفنا امرا الا اذا له قوة
قبول ذلك وتلك القوة لا تقوم بامر من الوجه الذي موجود بالفعل فلا بد

اليوم



ان يقوم بامر اخر ولا يمكن ان تقوم بامر مباين الذات لان استعداد فنا امر
لا يمكن ان تقوم بامر مباين له فذلك المحل لاستعداد الزوال اما حال في ذلك الامر
او محل له ولا يمكين ان يكون حالا فيه لان ذلك المحل للاستعداد لا يجمع
الحالة المعين مثله
قط مع فنا المحل وكل شي حامل لاستعداد فنا امر يجيمع مع زواله
لان المقبول والقابل يجتمعان دائما ولم يجمع قط الحال مع زوال المحل
ولا يمكن ان يكون محلا لانه لا يمكن ان يكون للنفس محل لكونها عاقلة
وكل عاقل مجرد وكامر فتبقى دائما فلا زوال لها ابدا واذا ادركت المعقولات
بذاتها بدون مشاركة الالات لا تصل اليها نقص من فساد الالات
وتبقى دائما وتلاحظ ذاتها وتلاحظ العقول الفعالة وتشاهد العقول كلها
في ذاتها في نفسها بلا انتقال من صورة عقلية الى صورة عقلية اخرى او كان
فيها فكر بل ثابتة في الدهر ابدا لان الانتقال في عالم الحركة والقوة
وفي عالم الفعلية والشهود لا يكون فكرا واتساقا لانه افق الدهر ومن مهنا

قالت الفلاسفة اذا فارغت النفس من الكمالات تنتقل من افق الزمان
الى افق الدهر يعني تخرج من عالم المتغيرات والفكر والروية والانتقال
من معقول الى معقول اخر ومن حال الى حال اخرى وتبقى نامية وباقية
متفكرة وملتذة باللذات الحقيقية التي ليس رفع الم ابد الاباد وقال المعلم الاول
ارسطوطاليس في الميمر الثامن من كتاب اثولوجيا فنقول ان كل علم كائن
في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان لان الاشياء التي في
ذلك العالم كونت بغير زمان الى قوله لانها تراها عيانا وكيف لا تخرج
من شيء يعني من المحسوس بالفعل الى شيء يعني الى العقل والى ان يصل المعنى
هذا الرمل نكون باخراج الكليات والحقائق من الشيء الذي هو الاخص
ونصل الى الشيء هو العقل بالملكة بخلاف عالم العقل بالفعل الذي لا تخرج
شيئا من المحسوس ولا تنتقل من حال الى حال لانه عقل بالفعل ولا تتحرك
من القوة وقال المعلم الاول العقل القسمة يعني لا العقل التجربة والتجربة عبارة عن

الملكة

المتكثرة بان تخرج من الانواع الى الاجناس كما في هذا العالم
والجد الجزئي الذي يكون اعم واعرف عند العقل وكذلك من الجزئي
تصعد الى الكلي كما انه حال العقل الهيولاني بل يلاحظ كل الموجودات
بنظر واحد ويكون عقلا والعقل كل بالفعل كما نقلت عنه مرة
من كتب الفلاسفة قال الفارابي فاذا سالت عنها فهي قريب
يعني ان بعد ذات الاحدية عن المخلوقات انما هو لسبب نقصان المخلوقات
والا فالمخلوقات قريبة منه وهو اي الواجب قريب منها من جهة الاحاطة
بالكل وقريب من جهة العالمية وقريب من جهة الربوبية لانه قال
عز من قائل انا اقرب اليكم من حبل الوريد وقال ونحن اقرب اليه
منكم ولكن لا تبصرون ولقد خبط البيضاوي في تفسير هذه الاية وقال اعني
انا اعلم يعني ان لفظ اقرب بمعنى اعلم ولما راى ان ذلك غير صحيح اصلا
قد حمله اعني وقال اعني انا اعلم اليكم ممن هو بمنزلة حبل الوريد ولا يخفى

ما فيه من عدم التناسب ثم هذا القرب لا يزول قط ولا يقبل البطلان
واذا كان قريبا يكون التامل في الصنايع والبدايع من حيث الفكر
والرويه ممكنا واذا كان هذا ممكنا فمقام الفنا ايضا ممكن لان ذلك
الفنا والثبات هو الذي لا يطرأ النقصان والزوال من الكمال قط
فالوصول الى حد العقلي لا يبطل النفس وان زال اسم النفس عنها بل يتم النفس
واليه اشار الحكيم العظيم السنائي الغزنوي ؛ از رفتن خود ای جان ؛
نشد نشی در وقت ؛ دراج عقابی نشد چون شد بعقاب اندر ؛
وبالجمله قال الحكماء نهاية الكمال الانسانی ان يحصل الاستعداد
التام للاتصال العقلي بالعقل الكل وان لم يمكن في هذه النشاة
الاتصال التام المنهج العشرون في الابداع لما كانت حقيقة الابداع
في نهاية الغموض لان خروج امر من لا شیء والحال انه لا شیء من العلل
الاربعة غير ذات الفاعل بان يكون الفاعل موجودا او المادة





والصورة والغاية غير موجودة ثم وحدث من لا شیء امر مستبعد قررنا تلك
المسئلة بالتشبيه متابعة للمعلم الثاني ولبعض الحكماء فنقول قد اشرقت الاحدية
او اطلقت بعبارة ظلها قلما وجرى القلم على اللوح بالخلق وذلك لانه
قيل له النور واشرقت الارض بنور ربها ومثلوا العدم بالظلمة والوجود بالنور
ولما كانت حقيقة الوجود عين ذات الاحدية فكل ما كان غيرها يكون معدوما (اى شبهوا)
ولا شيئا ولكن لم يكن معدوما مطلقا بل له نصيب من الوجود كما ان الظل ليس
بموجود ولم يكن معدوما مطلقا ايضا بل عدم ما من شانه الوجود ولذا قلت (لوجود منشى الاثر)
اطلقت يعني ما هو النور المطلق سوى ذات الواجب والممكن ظل وهذا الظل قلم (اى انتزاع الوجود)
اعني العقل الكل لان الفعلية فيه اظهر فيناسب ان ينسب اليه العلم اظلت
الكلية تارة اولى يعني ان ذات الواجب تارة اخرى اظلت لنزالة
الظل الاول فكان لوحا فجرى القلم على اللوح بالخلق وانما غلب الكلية لانه
قد سبق انه كلي في الوحدانية وهذا الظل الثاني هو النوع الذي هو عبارة عن النفس

الكلية اذا قبل اللوح الصور من العقل الكل ويمكن ان يكون الكلية عبارة
عن مجموع اللات الاحدية والعقل الكل والمراد بجريان القلم هفنان صور الموجودات
على النفس الكلية وكذلك حتى يصل الى النفوس المنطبعة للافلاك ويظهر في
هذا العالم بالتفصيل الى غير النهاية ثم بعد هذا نورد هذا الكلام وهنا موضع ان
يقال الغير المتناهي محال بالتطبيق والسلم والمسامتة فكيف جوزتم الغير المتناهي
فنقول محالية الغير المتناهي انما هو فيما كان له امكان بالبراهين الثلثة المذكورة
بالتفصيل في كتب القوم مع الانظار والاجوبة وما له ترتب ايضا محال ان يكون
غير متناهيا كما اثرنا اليه سابقا ولكن في عالم الامر يعني المجردات وجب لانها محيطة
بكل اجزاء الزمان والحوادث الغير المتناهية دفعة وكل ما بالفعل ثم بعد هذا عالم عن مثاله
كما ثبت يكون الكل جميعا لان موجودات ذلك العالم يكون بالفعل وبريا
عن القوة سوى القوة الامكانية وكل ما يصل منها فيض الى هذا العالم لا ينقص
ولا ينقل ويصل الى الجميع كالطبيعة فانه لو بطل جميع افراد المركبات وبقي واحد



يكون الطبيع فاعلا الفعل الذي اقتضاه وان زيد المقدمة من ان
بالموجودات كانت تحصل الطبيعة والنفس وحفظ المركبات حقيقة جمعية
كما قدم غير مرة ويظهر التعاقب والتدريج في هذا العالم بسبب التفصيل الذي
في الهيولى كما اذا اراد احد ان يكتب المطالب حتى تجتمع عنده جميع المطالب فانه
فانه يسبب لحصول النقوش عن اتيانها جميعا في الخارج لانه لابد ان يكون يحركه يكتب
حرفا بعد حرف وقدم هذا فاذا لحظت الاحدية على الوجه الكامل ولحظت العدد
يلزم العلم التفصيلي المشتمل على الكثرة الذي هو عبارة عن العقل الكل واتى له الكل
وفي هذه المرتبة يظهر الربوبية لان الربوبية صفة اضافية تستدعي المربوب بالنسبة الى المع
وما كان افق الربوبية وكونها افقا من جهة انه قبل هذه المرتبة ليس الا الذات
ويليها عالم الامر الذي هو عبارة عن العقول المجردة الروحانية بجريان القلم على
اللوح ويكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويليه الروح والكلمة وما
يلحقها العرش والكرسي والسموات كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ او ما كان عالم

المحقق بلمعت منه الى عالم الامر ويا لونه كل فرد اهذا عبارة عن العلم الثاني في الخصوص وقوله يجري به يعني بعالم الامر او بالعلم الثاني او بتحميل الصلة والبينية يعني جرى القلم على اللوح بارقام الصور العلمية على النفس الكلية ثم تتكثر الوحدة لما نزلت هذه الصور من الحد العقلي الى النفس وهذه حالة تغشى السدرة ما يغشى وروي ان السدرة شجرة في السماء السابع ويمكن ان يكون المراد ههنا بلك النفس الكلية والمراد استتارها بالصور العقلية لان النفس من وجه مع العقل ومن وجه مع الطبع وملاقاة الروح والكلمة وذلك بان يكون الروح عبارة عن العقل والكلمة عن الصور العقلية التي رسمت في اللوح الذي هو النفس ويمكن ان يراد بالملاقاة تلك الصور العقلية مع العقل لانه اذا لاقى الصور النفس الكلية مع العقل وظهرت منها الصور العقلية ويمكن ان يكون المراد بالروح الروح الكلي والكلمة نفوس الكمل من الانبيا كما قيل لعيسى عليه السلام





كلمة الله يعني ان ههنا الذي يكون الروح عبارة عن الروح القدسي الذي ينزل على قلب الانبيا، وفي هذه المرتبة تجاوز روح النبي من الحد العقلي وتلاقى مع الروح القدسي وهذا الحمل بما يغني عن معنى النبوة انسب وههنا اي عالم الامر الذي بعده عالم الطبيعة وهذا ما قال بلبهما العرش الذي هو السماء التاسع والكرسي الذي هو السماء السابع والسماوات السبع لهذا العالم الجسمانيات واي الطبيعة وفي هذه المرتبة ايضا ترتب لانه ما هو الاول لوجود العالم هو النفس ثم الطبيعة ثم الصورة ثم الهيولى وقد اشرنا اليه مجملا على مذهب الفلاسفة وقوله ثم يدور على المبدأ يعني اذا وصل الفيض بعالم الجسماني يظهر العالم الجسماني الابداعي فبعد وراى يعود على ان يكون على معنى الى ثم عادت سلسلة الوجودات الى المبدأ الذي يظهر المركبات والنفوس النباتي والحيواني والنفس في عالم العنصر والقوة النطقية ثم الناطقة يصير بالعقل ووصل الى العقل بالعقل وهذا موافق لظ قوله على المبدأ

ويمكن ان يكون يدور على المبدا معناه ان المبدا يكون مدارا عليه لهذه الحركات
لان كل متحرك يخرج من القوة الى الفعل بالحركة لان الحركة ليست الا
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ومشوق كل خير
لان المتحركات يتحرك الى الخير فالحركة على المبدا الغني مدار الحركات عليه
او بالطبع كحركات النبات وحركات الطبيعية للحيوان والانسان او بالارادة
كحركات الارادية للحيوانات وحركات الافلاك عند الاكثر ولكن كل حركة يستدعي شيء في كل م
علية ثم قال كل يسبح بحمده يعني كل واحد من الافلاك وما فيها يسبح بحمده وتسبيحها
عبارة عن كون كل واحد منها دالا على تنزيه للذات الاحدية ومفارقتها عن القوة
والامكان او نقول التسبيح عبارة عن نفس الاطاعة لان جميع الموجودات
مطيعة للواجب والباء في بحمده يحتمل السببية والصلة يعني يسبح بسبب بيانه ولسان
الحال او يسبحها بطريق الثناء ثم قال وهناك عالم الملكي يعني ان تلك الحركة العودية
ابتدا عالم الملكي الذي هو الحوادث الزمانية والمسبوقات بالمادة والمدة .



وهذا عالم الفساد والكون وعالم الشرور والافات وعالم التغير والتبدل ووضع
اساس بيات هذا العالم على التغير وعالم التضاد والذي انما يكون الهيولى حاملة لصور
وتلك الصور كل واحدة يبطل الاخرى وبذلك السبب يظهر الشر والفساد وهذه الحركة
حياة هذا العالم وتحيي هذا العالم وليست الحركة في الافلاك الا شوقيا وهذا الشوق
بزعمهم شوق دائم ولا يقبل الزوال فليس للحركة زوال ثم الزمان وهذه الحركة والزمان
لصران سببا الاختلاف الا وضاع للفلك لان بعضه شمالي وبعضه جنوبي
وبعضه شرقي وبعضه غربي وبعضه على نفس المعدل وهذه الاختلافات بسبب
اختلافات التاثيرات وتدبيرات الكواكب واختلاف التدبيرات سبب اختلاف
الاستعدادات واختلاف الاستعدادات سبب اختلاف الصور فكل وضع سبب
لصورة وعالم العنصر زواله سبب لزوالها والحوادث يظهر لا يزال ويفيد والهيولى
مصور لصورة اوفى مع استعداد اخر وكذلك يكون عالم الاشخاص بعد الخلق ويصل اثر
الفيض الى هذا العالم دائما وهذا الفيض يختلف بسبب اختلاف القوابل والانواع

موجودة والاشخاص فاسدة واول حركة للعناصر كحو العقلية حركتها كحو المعادن
ثم ظهر الصورة المعدنية وهكذا حتى يتصل بالانسان واخر الانسان متصل بالملكة
بكمالهم وهذه المراتب بل وجود كل متصل ولا امتياز ولا تفارق الا في نظر الحس وهذه
الحركة والزمان يصيران سببا لارتباط الحوادث بالقدماء وما نقل عن ارسطوطاليس
في هذا الباب سواء انه اذا كان تخلف المعلول عن العلة التامة محالا فاذا كان شيء بكلية الامكان
الذاتي في الوجود فهو مع العلة في الوجود معية زمانية ولعل اثر العقل بلا استعداد
وكل ما لا يحصل اثر العقل بدون الاستعداد فهو حادث البتة لانه لا بد له من مادة
تستعد بسببه الحركة ويظهر ذلك الامر من تلك المادة فالموجود على قسمين احدهما حادث
ذاتي والاخر حادث زماني وهذان القسمان من الموجود للارتباط بينهما يجب ان يكون
احدهما علة للاخر الا ان وجود الامر بينهما يكون وذلك الامر جهة ثبات ويكون باعتبار هذا الان
في الدهر وباعتبار امر لعدم متجدد او لغير سبب وجود الزمان والزمانيات وهذا الموجود
ليس الا الحركة بحيث وتفصيل هذا الكلام ان الحركة كون المتحرك من المبدا والمنتهى




يكون كل حد من حدود المسافة الى فرض لا يكون المتحرك قبل آن الوصول فيه
ولا بعد آن الوصول اليه فيه ويكون هذه الحركة عند الفلاسفة ثابتة في الافلاك
بل في العناصر كما سياتي ويكون في حد الدهر وهذا الكون متخصص لا نوعي لان الحركة عندهم
امر واحد والسكون لا يتخلل من حركة الافلاك والا لتغير بسبب انقطاع الزمان وهذا
الكون التخصصي ثابت ابد الدهر وذاته بحيث اذا فرض كل حد من حدود المسافة
لا يكون المتحرك قبل آن الوصول فيه ولا بعده ايضا فيه ويكون المتحرك بين المبدا
والمنتهى بهذه الحيثية ثابت دهري وعليه شوق ينبغي ذات النفس للفلك الذي
لها شوق دائم والمبدا او المنتهى حركة الافلاك عندهم فرضي والحدود ايضا فرضية
لان الجزء الذي لا يتجزى باطل وهذا الكون بالحيثية الخاصة لا تقع فيه القسمة وذاته
الا باعتبار موافاة حدود المسافة في كل آن فرض يحاذي المتحرك جزءا فرضيا من المسافة
لهذه الحركة ثابت دهري وباعتبار حدود المسافة في الحد محدود على انه يحاذي كل جزء
فرض للمتحرك حدا فرضيا من حدود المسافة هو من محاذات المتحرك حدود المسافة

يحصل في الخيال امر مقداري يجمع اجزاؤه في الخيال وكل جزء منها ايضا منقسم
لانه ليس للخيال طاقة تصور الامور الغير المنقسمة وهذه الحركة ليست موجودة في الخارج
لان الحركة بحاذي الجزء الفرضي من المسافة لا الجزء بالفعل بل هو كخشبة يشرع منه
المحاذات مع الحدود الوضعية واذا لم يكن المحاذات مع الاجزاء بالفعل فما يلزم
من المحاذات ايضا ليس في الخارج والوهم لكا سنلا الذي له على العقل نظن
ان هذه المحاذات والموازات للمتحرك مع حدود المسافة بالفعل في الخارج
وهذا محال لان حدود المسافة ليست في الخارج كالنقطة التي فرضت فيما بين الخط
المنفصل وهذا الفرض لا يصير سببا للانفصال الخارجي في ذلك الخط بالفعل وكذلك
الحركة تجعل المتحرك محاذيا مع حدود المسافة وليس شيء من تلك الحدود والمحاذات
بالفعل بل يكون كل من هذه المحاذيات سيال فرضي لا محاذيات وحدود بالفعل
بل نقول هذا الكون المستمر الثابت بهذه الحيثية لوجه متجدد ومتغير من جهة الموافات
والمحاذات في حدود المسافة وبهذا الاعتبار متجدد ويكون كل ان في



حد وان اخر في حد اخر بعد ان يزول ذلك الحد وهذه الانات والحدود كما قلت
انات وحدود اعتبارية وبهذا الاعتبار له مقدار مستمر يكون معلول
الحركة والحركة ليس الثابتات وكما ان مقدار الجسم متصل بلا تجدد يكون
مقدار الحركة متصل بتجدد لان الحركة متجددة بطبيعة ومن هذه الحيثية يستدعي
مقدارا الا بالجهة التي يكون كونا ثابتا لانه بهذا الاعتبار في حد الذات قلنا
ان هذا الكون الشخصي هو الحركة كانت علة الامور الثابتة فيلزم وجود علته
من غير ان يتطل فقط ولما كان الكون بهذه الحيثية وعلتها ذات الحركة
لانه لو لم يكن بهذه الحيثية لم يكن الحركة موجودة كالارادة بدون الروحية
كانت تلك الحيثية لازمة للحركة فالوصول لكل حد من حدود المسافة ضروري
للمتحرك من حيث انه متحرك والمزايلة من ذلك الحد ايضا ضرورية بالحيثية المذكورة
لان للحركة نحو وجود كذا الوصل المتحرك بكل حد ويزايله عنه فالعلة التامة
للوصول بذلك الحد الوضعي مثلا والمزايلة عنه لم يكن الا نفس الحركة وان لم يكن

للحركة حد وحد بل لا يكون لها محاذات واحدة مستمرة وكل موضع لاحظته ليظهر في ملك
الملاحظة حد ومحاذات بل العلة التامة لهذا الجزء الفرضي للحركة اعني هذا الحد
من المسافة هي اصل الحركة الثابتة الدهرية وكذا الجزء الذي يليه عنه كما مر وهذه الحركة
تحرك العالم العنصري الذي تحيط به هذه والمادة العنصرية قابلة للحركة
وليست كالمادة الفلكية عند الفلاسفة بان يقبل صورة وبعدها
وقبلها يقبل صورة اخرى وحاملة لها فبالضرورة يتحرك المادة العنصرية
اعني الجسم المطلق لا الهيولى لانها قوة محضة وذلك الجسم المطلق سماه
ارسطوطاليس في كتاب سمع الكيان بالهيولى الكل وهذه المادية العنصرية
بسبب هذه الحركة قد تستعد للحرارة وقد تستعد البرودة والحلاوة والحموضة
والملاسة والخشونة ولقبول الصورة المائية والنارية والارضية و
الهوائية ولهذه الحركة تحتها العنصور [illegible] وتظهر اثار القوى السارية
من المبادي العالية والافلاك فيها وتصير خفية وهذه الحركة لنعيم متصلة



اتصالا عقليا وجميع المراتب متصل بالاتصال العقلي وفي نظر الحس يرى متغايرة
ومتميزا ثنينية وليس في نظر العقل الا كمال الوجود ونعم ما نظمه العارف الرومي
❊ عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک ❊ میرود ومیرسد نو نو این از کجاست ❊
وقال هذا اعلاه انه بحسب الحس ايضا اتصال واحد كاذب يوهم الحس ان كل فرد دوا
ظهر شيء مدة بلا تغير وليس كذلك ولما قال الحكيم ان في ذلك يكون غير متناه
في غير متناه فذلك الفيض لا ينتهي قط ولا ينقص ابدا الا بنقصان المادة
وعدم القبول ومن هذا ظن بعضهم ان الحركة في الجوهر معقول لانهم ظنوا ان صور
العناصر متصلة ولم يقولوا بتخلل عدم فيما بينها وهذا كالنطفة في الرحم فانها
اذا اودعت الصورة المنوية وحملت الصورة النباتية قالوا اما ان
يكون للصورة النباتية اتصال مع الصورة المنوية اولا فان كان لم يكن
اتصالا لان آن بطلان هذه الصور المنوية لم يمكن ان يكون ان حدوث هذه
الصورة النباتية بعينها لانه يلزم اجتماع الصور ولا يمكن ان يكون غيرا لانه يلزم

ان يبقى مادة المنى بلا صورة فى زمان والصانع زعموا ان هذه الآنات
ليست بحسب الواقع بل استعداد متصل وشخص وصورة متصلة وشخصية
وفى كل حد يقع عليه اسم وتفصيل هذا الكلام هو ان الحركة فى المقولة عبارة
عن طريان افراد تلك المقولة على المادة المتحركة وزوالها عليها ومن
هذا زعم بعضهم ان الحركة من مقولة الانفعال كما يظهر من بعض مطاوى كلمات
الشيخ وبالجملة لابد فى الحركة من عدة اشياء المبدأ والمنتهى والمحرك والغاية و
المسافة والمتحرك والحركة فى امر يكون بمعنى ان ذلك الامر مسافة كالحركة
فى الاين التى يكون للمتحرك فى كل آن فرض اين فرضى غير الاين السابقة
واللاحقة بمعنى ان هذه الاين متصلة مستمرة ولا يمكن المفارقة بينها
لان تتالى الآنات محال والحركة فى الكيف عبارة عن الكيفيات التى
تلحق المتحرك ومثل الاين فى الكيفيات ليس بمعنى ان يكون فى كل آن كيفية
بل كيف سيال اذا لوحظ يكون له كيفية معينة بالتوهم وهذا من جهة

فى ذى الحركة بحاجة الطبيعى من الشفاء منه



الحقيقة
ان الوهم اذا لاحظ شيئا يلاحظه ثابتا لا سيالا ومعناها لا غير منعدم فى
ذلك الوقت يحصل المتحرك ساكنا ولكن نشاء انهذا فى الحركة فى الكيف
مثلا ليس ان يكون كل آن كيفية او فى كل آن كيفية لانه لا يتصور الجزء
الذى لا يتجزى ولا كون المتحرك ساكنا فيكون كيفية سيالا وفى هذه الصورة
احتمالان فاما ان يكون الحركة ذلك الكيف سيالا او قبول المتحرك لذلك
الكيف حركة فمن قال ان ذلك الكيف السيال حركة قال الحركة فى كل مقولة
من تلك المقولة ومن قال قبول المتحرك لذلك الكيف حركة قال الحركة فى المقولة الانفعال
ولما كان حد الحركة شاملا لجميع انحاء الحركة وزعمهم المقولة جنس عال لا يمكن ان يكون
الحركة فى كل مقولة من تلك المقولة لانه لا يمكن ان يكون فيما بين الحقيقتين
جنس مشترك ومن هذا قال الشيخ فى موضع من الشفاء انا لا نشدد وغيرته
المقولة وجوزنا ان يكون الحركة مقولة على حدة وبالجملة هذه الحالات
كيف سيال للمتحرك مثلا وقبول ذلك الكيف السيال له والحركة كما نقل عن

عن ارسطوطاليس كون المتحرك بين المبدا والمنتهى سوا كان اينا
اوكيفا اووضعا وهذه الحالة للمتحرك حركة والاين والكيفيات والاوضاع
مسافة لان المتحرك دائما من مبدا الاوضاع الوضعيه والمنتهى ومن
مبدا الالوان الوضعيه والمنتهى وكذا من مبدا كمعات الوضعيه والمنتهى وان
لزم لتلك الحالة كيف سيال واين سيال ووضع سيال لان تلك غير له
المسافه وفرد من افراد تلك المقوله غاية للحركة كالاسود من الابيض
الذى ياخذان يصل بنفسه الى حد من السواد الذى لم يكن وتلك الحد له
وهذه الحركه بالحشر الى خفته يلزم منها الانفعال لان كل حد من الحرارة
يقتل وكل حد من المكان يقتل ويلزم هذا الكون حيثية خاصة ودائمة
لكنه يلزم هذا منه يعني كونه لجنبيه يكون فى كل حد من حدود المسافه الذى
فرض لا يكون قبل آن الوصول فيه ولا بعده وليست الحركة نوعا من حدود
المسافه لانه ليست والحركة ليست مثبته وهذه الحسه الدانيه عن الصورة

الحركه



الحركه كما ان طرفى الذى يكون بالقياس الى الان ولا يكون العقل الحقيقى بل
سوالعقل المنطقى ولا القبل القسمة فى ذاته وكذا قبول الزيادة والنقصان
الا باعتبار الزمان او المسافه وهو عرض لانه حالة للمتحرك فلا يكون الا كيفا
هذا مذاهب الاوايل فى الحركة واما الحركة فى الجوهر وهو ان يكون متحوله الجوهر
يطرء على المتحرك ويزايل وهذا الصنف ليس الا الافراد الوضعيه لان ثبات
الانات محال وسكون المتحرك كما مر فهى الجوهر السيال الذى يمتاز امداد
بالفرض والشيخ ابطل هذا النوع بانه لابد من متحرك يتقوم به الحركة و
يطرء عليه افراد المقوله التى يكون الحركة عليها فهذا لا يكون الا الكون والفساد
لانه تتولد صورة نوعية وتبطل صورة نوعية اخرى دفعة وما هو باق هو
الهيولى ولا يجوز للهيولى حركة لانه موجود بالقوة والمتحرك لابد ان يكون موجودا
بالفعل فالحركة فى الجوهر محال وبهذا الدليل قال المحقق الدوانى ان
الحركه فى الكم بغور الجسم فى جسم وهذا موجب انفصال المتحرك وسبب العذاب

وحدوثه اخر وسمعت عن واحد من العلماء العظام انه قال ان الحركة في الجوهر
محال والنفس بعد المفارقة عن الجسد عقل بالفعل ولا نفهم من هذا الا ان
التميز بين العقل والنفس بالعوارض وهذا ايضا مشكل وبالجملة من قال
بجواز الحركة في الجوهر قال جميع الصور سيال ومتصل والتميز بالقوة و
الفعل وبالحركة تستدعي الفعلية وقال النفس بالقوة عقل وبالحركة
يخرج الى الفعل ويكون عقلا بدون ان يكون اثنا واثنين لان الاشياء
لا يكون الا بالقوة وجميع موجودات عالم العنصري لازم الحركة لاجل لزوم الحركة
للافلاك ثم نقول بعد هذه الكلمات لما كانت الحركة لازمة للافلاك في الوضع
فدائما تظهر وضع فرضي ويبطل وضع ويصير سببا لحدوث وضع اخر فهذا الوضع
سيال ويكون وضعا متوهما وممتازا بدورة دورة وجزئي جزئي ولا شيء
يكون ابتداء الدورة الا بالفرض مثلا لهذا الافق يكون الصبح
في وقت والمغرب في وقت اخر وكذلك الصبح والمغرب لافق اخر وظهر





افق وهذه التغيرات اعني الارتفاع والانحطاط وبلوغ نصف النهار والغروب
والطلوع ثابتة في الفلك لانه لم يمكن كونها على حالة واحدة بان يكون نصف من
الارض مضيئا من الشمس والاخر مظلما ودائما على نصف النهار ويكون الشمس دائما طالعا
لاجل جمع وغاربة لطائفة اخرى وفي نفسها لا يكون لها طلوع وغروب ونصف نهار
وانما قلنا هذا الكلام من اجل تصور اتصال حركاتها للمتحرك اذا وصلت الحركة
بكل وضع فرضي وزالت عنه وهذه الاوضاع ليست بالفعل وحركة العالم العنصري
مطابقة للحركة الفلكية ثم تظهر الحوادث بسبب موافاة حدود المسافة ويكون علة
كل حادث وضع فرضي نفس امري اذا صارت الحركة بالاستقلال سببا لبطلان ذلك
الوضع لان الوصول والزوال لازم لذات الحركة لا يبطل فلكل حادث حركة وزوال
عله يكون علة الحادث نفس الحركة وهذه الحالة في جانب الازل عند الفلاسفة
لا تقف لاحد وهو معد بهذا المعنى وتطير الحوادث والتسلسل لا يقع في علل
الحوادث بالاجتماع ولا يلزم التخلف الصعب كما ظن لان سلسلة الموجودات

لكانت يصل الى النفوس الفلكية والشوق لازم لنفوس الافلاك من جهة القوة والحركة
لازمة للشوق وللحركة اعتباران احدهما بالذات الذي هو الكون الثابت وبهذا
يلزم الثابتات وثانيهما اعتبار التجدد وبهذا الاعتبار علة للمتغيرات هذا ما قالوا في دفع
شبهة ربط الحادث بالقديم وتقرير هذه الشبهة يمكن ان تقال على طريقين احدهما
انه لا يمكن ان يكون حادث والا يكون علته التامة حادثة وهذه العلة ليست واجبا
فلابد لها من علة تامة وعلتها ايضا حادثة والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا
محال فيلزم التسلسل في العلل فلا يمكن ان يكون شيء من الحوادث وبعد التامل في
الكلام السابقة يظهر جواب هذه ويمكن ان يقع تقريرها انه لا شيء من الحوادث
معدوما لانه يلزم من عدمه عدم علته التامة ومن عدم العلة التامة عدم علة علته التامة
وهذا ينتهي الى الواجب فلا يمكن ان يصير شيء من الحوادث معدوما وسمعت عن بعض العلماء
انه قال لا يصير معدوما البتة لان العدم الطاري محال وقال انه يمتنع العدم
الطاري سواء رفع الشيء عن زمان وجوده وقال ان الزمان موجود بالامتناع





لا بالاتفاق يعني ان الماضي يكون في الحال بل الماضي في الماضي والحال في الحال والمستقبل في المستقبل
يعني كل في وقته موجود والحوادث كذلك والحال يصدق الحكم بان الطوفان موجود بالاطلاق
وان لم يصدق فانه موجود في الحال وقال ان الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج وهذه
الكلمات وان كانت بلا اصل الا انه يلزم ان يكون الغير المتناهي موجودا في الخارج وان
لم يلزم في حد الازل على هذا الفاضل لانه قال بحدوث العالم الا انه يلزم عليه في حد الابد
لانه زعم بابدية هذه فلك الافلاك ولزوم حركته ووجه ظنه انه راى في كتب المعلم الاول
ان اجزاء الزمان مجتمعة في حد الدهر فظن ان الجميع كذلك فظن ان الزمان مقدار طويل
ممتد من الازل الى الابد في الخارج باق جزء ويذهب جزء اخر وهذا الاشتباه والذهاب
لا يتهيأ لاحد لانه غير متناه هذا ما قالوا في باب الحركة والزمان والله اعلم بالصواب
ثم معنى قول المعلم الثاني لمعت في عالم الامر انه يلمع من عالم الخلق الذي هو الحوادث
الى عالم الامر الذي هو العقول المجردة والجواهر الثابتة وهذا اللمعات على وجهين
عام وخاص اما العامي فهو ان الحس اولا المحسوسات ويعقل الكليات ويخرج النطقيات

المطالبات من البديهيات ثم ينتقل منه الى عالم المجردات كما ان علم الجسم لا على ان يكون
جسما، البرهان الذي ذكره الطبيعي فهو عقل مجرد وقطعي وعلة العقل المجرد لا يكون الا
المجرد الذي لا علة له ولا سبب بل واحد بسيط كما ويستدل من كل ذرة كل ذلك ويعلم ان
كله معلول للواجب ومقدوره والالتفات الخاصي سواء ان نق يشتغل بعد علم ه. المراتب
اعني مراتب الفلسفة والطبيعي والالهي بتجسيس الحواس وتصفية القوة النطقية
بالصلوة والصيام وآداب النواميس العقلية والشرعية وقطع العلائق وقصر النظر
الى الواجب ويستغرق الممكنات وعلمها وارادتها وقدرتها بعلم الواجب وارادته وقدرته
ويسمى هذه المرتبة بتوحيد الافعال ثم يرى ذوات الممكنات لاشيا محضا كالاوهام
والخيالات والاعتبارات ويرى هذا العالم كما يراه السوفسطائية كما نقل عن افلاطون
ونفى نفيا مطلقا ويرفع الشواغل وافتراق الحواس مع احاطة الواجب وظهوره
على كل الموجودات وقهره واستيلائه وسلطانه وغلبته اعني الاحدية على كثرة
الموجودات الممكنة ويستدعي منه ما يستدعي ويقول منه ما يقول ويرى كل الموجودات

كالاشراق



كالاشراق والاضواء من النور الحقيقي الذي يورث من الظلمة الامكانية ويحرق الغير
بنار الانس ليطهر العقل طهورا تاما ويرفع الصفات القبيحة ليصير الاقوال كلها صادقة
ويطهر الحركات الواسطة من التخيل وغيره ويكون على سكينة ووقار ويطهر التهور
والنجي غه والخوف والاحتياط والخمول والعفة والاشراف والسخاوة وبدوا ليصفه
في كل فعل وهذا انما يكون من قرار النفس واتصالها بالعقل وثبوتها به ولا نزول
وذلك ابدا وعلى هذا الفصل في هذه المطالب قد ورد احاديث اهل بيت العصمة
سلام الله عليهم اجمعين وكتاب كتاب الاحدية ودوام الفكر والذكر والتأمل
بالصنائع والبدائع وذكر الموت قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق واعلموا
اخواني ان ذكر الموت مقدمة في هذا الباب ووجه ان ذكر الموت يقصر الامال الطويلة
ويقلل الهوا والهواجس الصفات الذميمة وهو سبب عدم استقرار النفس وعدم ثباتها.
ولا تحرق كدورة هذه الصفات الرذيلة الذميمة القبيحة الا نار اليقين. فاذا اظهر العقل
واخذ الانس مع النفس والمهجة لا يبقى صفة قبيحة في الرجل ولا يسلك ذيله معه لان

الفسيح لا يجمع مع الضيق واذا قل الهوى وعمرت بطد العقل الصرف وتغلب مستوليا
ونجى الالم والتوجع والاسف كما قال الشيخ في مقامات العارفين ان العارف
هش بش بسام يجل الصغير من تواضعه كما يجل الكبير وينبسط من الخامل
مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى
فيه الحق وكيف لا يهوى والجميع عنده سواسية الرحمة قد شغلوا بالباطل
ووقع ذلك ايضا في الاخبار لاهل بيت العصمة عليهم السلام باحود من هذا
واما قول المعلم الثاني ويانونه كل مرة اذا اقتبس هذا من الكتاب الكريم لقد
جئتمونا فرادى الاية وليس له مع مراد الالهي فعل الا اني اقول مراد المعلم انه يعود
كل شيء الى جناب الالهي فردا والمراد انه يعزل من الغواشي الهيولانية والصفات
الرذيلة والامال العبثية الطويلة لانه ما لم يعزل من هذه لم يصلح للعود الى
العالم الذي هو عالم القدس وضمير يانونه راجع الى الذات الاحدية بقرينة المقام
واعلم انا نعول على ما هو ذات ما قاله المعلم الثاني ان ملاحظة الاحدية على وجهين



احدهما ان ترى الى عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة وتلحظ عالم الوجود
وتفصيله ان يتيسر لك ان تلاحظ العالم الجسماني والحوادث وترى في ذلك
العالم الآيات المصنوعة الدالة على الذات الاحدية اثرها اي تنظر
ترتيب خلقته وكيف جعل كل شيء سببا لآخر وكيف يخلق ثم تلاحظ السموات السبع والفلك الثامن والتاسع
اولا من الحركات المختلفة والاوضاع المتباينة التي يكون لاحد حركة ما
شرقية وللآخر حركة غربية وان بعض المناطق في سطح منطقة البروج وبعضها
خارج عنها ومدار بعضها شمالي وآخر جنوبي دائما واختلاف اقدار الكواكب
بان بعضها بمراتب متقابل للاصغر والآخر اصغر منها ولون بعضها احمر وبعضها
اسود وبعضها اخضر وبعضها اصفر ثم تلاحظ اختلاف الصور والبروج و
تقول ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه الملاحظة انما تكون بعلم الهيئة بالتفصيل
وعلم الابعاد والاجرام ولا يمكن علم الهيئة حقيقة الا بعد اصول الهندسة والحساب
والاكرات اكرثاوذوسيوس ومالاناوس واطولوقس وساير اهل متوسطات

المجسطي كالمناظر لاقليدس والمعطيات ودرسه الليل والنهار ونحو تلاحظ
الاوضاع والحركات واقدار الكواكب وتلاحظ كيفية تاثير هذه الكواكب
في العالم السفلي بان طبع واحد رطب والاخر يابس واخر حار واخر
بارد وواحد ذكر واخر انثى وكل شيء في هذا العالم له نسبة بذلك ولذلك الكوكب
تاثير روحاني وكيفية تاثير قوته الالهية في هذا العالم الذي يكون لكل كوكب قوة
سارية في هذا العالم كما في الاعضاء الرئيسة وغير الرئيسة قوى سارية
في الانسان وفي كل البدن فالروح النفساني من الدماغ والطبيعي من الكبد
والحيواني من القلب والاعضاء الاخر التي كل واحد لامر مخلوق كالزهرة لحفظ
الصفرا والطحال للسودا والمعدة لاشتهاء المطعومات فانه لو ظهر خلل
في مزاج واحد منها لاختل نظام البدن كما ان سوء مزاج الكبد قد يظهر
الاستسقاء للحي وقد يكون طبليا وقد يكون زقيا وكما ان في كل عضو يجتمع
القوى ولا امتياز بينها كذلك الشمس بمنزلة القلب وحرارته بالنسبة الى قوتها





في السموات والارضين والمواليد والنبات والحيوان والانسان وبالجملة
جميع الاجسام وبتلك القوة يكون النظام موجودا وباقيا كما ان من القلب
قوة سارية في كل البدن وحرارة غريزية يكون بها صلاح البدن وبقاء
نظامه وبتلك القوة يكون البدن باقيا وبها تصل الحرارة الغريزية بكل
عضو وكما يظهر من الطحال خلط سوداوي لان الطحال لحافظ الخلط السوداء
وبذلك الخلط يكون تماسك اجزاء البدن والتسييل ودائما قوام الدم
يظهر منه وبهذه الآلة سارية في تمام البدن كذلك من جرم الكيوان يكون
قوة روحانية سارية في كل العالم لا يكون [illegible] منها وتلك القوة
يكون تمام اجزاء العالم واتصال بعضها من بعض وكذلك من جرم البهرام قوة
سارية في الافلاك والعناصر والمواليد وكل نظام الوجود ويظهر منها قوة
السعي في الافعال وتمامها وتظهر تلك الافعال في الناس وكما يظهر من المرارة
صفراء لانه حافظ للصفراء وبذلك الصفراء ينفذ الدم من المجاري الضيقة

كالما ساريا وتصل الى موضعه لان نفع الصفراء في البدن لا يكون الا بتلطيف
الدم وتحليله ان غذاء البعض الاعضاء كالرئة وبذلك الصفراء تظهر قوة الحمية والحدة
والحرب وكذلك من جرم المشتري قوة سارية في نظام الوجود من الافلاك
والعنصر والمواليد ولايخ موجود من هذه القوة وهذه القوة تصير سببا لائتلاف
المتضادات من العناصر المتنافرة وتصير سبب تصالح العناصر وتحيلها
من البساطة الى التركيب وتظهر منها قوة النباتي في النبات كما ان في جرم
الكبد قوة سارية في البدن تكون منبت القوة الغاذية والنامية
تحيل دائما الاشياء التي ليست من البدن متصلا به وشبيها به
والبدن بها يجد الامتداد وكما ان من المعدة تظهر قوة اشتهاء الطعام
وهذه القوة تكون في تمام البدن وتوجب ادراك اللذة الحسية ومن
جرم الزهرة قوة في العالم متفرقة ومع كل شيء ففي بعضه ظاهر وفي بعضه خفي
تصير سببا لزينة العالم واستدعاء الحسن وحسن الصوت وسماع الالحان

ووجدان

ووجدان النسب المتفقة كما في الوهم تظهر قوة الفكر والتامل في الامور وهذه
القوة تقيم البدن بشرط الاعتدال ومن جرم عطارد ايضا قوة سارية في
الموجودات تظهر منها العلوم والاراء والكتابة والتامل في الاحوال والروية
والعقل وما شبهها كما ان الرية تصير سببا للتبريد والحرارة للقلب
ودائما تجر الهواء من الخارج وتعمل الترويح للقلب والروح الى في نهاية
الحرارة ومن جرم القمر قوة روحانية سارية في جملة العالم وتلك تكون
تصعيد بعض الموجودات من عالم ما تحت الكون الى ما فوق الكون وتلك القوة
النفوس المستعدة وتنزل الوحي وكذلك من كل كوكب من كواكب الثوابت
قوة سارية في كل نظام الوجود وليس لهذه القوة امتياز كاشعة الكواكب
في ذلك العالم ولكن لو ظهر خلل او عرض في واحد تظهر ذلك الخلل في العالم وكل الثوابت
هذه الكواكب ليست على حالة واحدة دائما سائرة كانت او ثابتة لان الثوابت
قد تكون في بعض المعدل وقد تكون قريبة منه وقد تكون بعيدة منه وقد تكون في

برج ارضي وقد يكون في برج مائي وكذلك السيارات من هذه القوى الى رتبة كل واحد
قد يكون غالبا وظاهرا وقد يكون مغلوبا وخفيا ولكن لا يكون معطلا فقط فاذا
صار قوة استيلاء كوكب من الادوار المشهورة فيظهر اثار ذلك الكوكب
مع دخل الكواكب الاخر ويظهر اثار الكوكب الذي هو صاحب الدور واذا خفي دوره
يظهر نوبة ظهور الاخر في هذا العالم هذه كلمات الاوائل من الاساطين وقد ذكر في
الكتب النجومية ثم لعد هذه الملاحظة لابد ان يلاحظ السالك عجائب فطرة
عالم المخلوقات من الجمادات ويشاهد كيفية مزاج العناصر على الاختلاف
وتكون المواليد واختلاف الطعوم والروايح والاوراد والازهار
والالوان والاشكال وعجائب الفطرة التي وقعت في عالم النبات
من سريان قوى الافلاك واختلاف الامزجة كما ان كثيرا من تلك الاثار
مسطور في كتب الفلاحة وليس مكتوب من ذلك فيها الا قليلا منها ثم عجائب
خلقة الحيوان من العظام والرباطات والعقب والشرايين والكبد





والاوردة والدماغ والنخاع والاعصاب ودوران الدماغ والمفاصل والطبقات
السبعة للعين والاغشية واطراف الرباطات مهذه وامثالها التي تشتمل
عليها كتب التشريح وكل ما لوحظ في ذلك العالم سطر في هذا العالم ثم يلاحظ
قوى النفس وكيفية ارتقاء صور الموجودات الى الحس المشترك ومنه الى العاقلة
وعودها من العاقلة والانعكاس على الخيال ومنه الى الحس والحلقة تارة
وتقابل دفتري عالمي الاصغر والاكبر ثم ينتقل الى الموجودات المجردة العقلية
وكيفية احاطة تلك الجواهر المجردة بكل الموجودات السفلية ثم نتصدق الوجودات
الاحدية التي تحيط بالكل والخارج عن الاوهام والعقول والمنزه الطاهر عن
الامكان والقوة الانفعالية والذاكر الصادق والمطلع على جميع الموجودات
الكائنة الفاسدة والثابتة والمتغيرة وقرين مع كل شيء بالعلم ومباين مع الكل
بالذات وبالجملة هذه اعتبارات الصفة بالاجمال كما اشار اليه المعلم الثاني وهذا الحل
انما يصح اذا اخذ الخلق عبارة عن الاجسام وهو الغلط في هذا المقام واما ان اخذنا

الخلق عبارة عن سلسلة العود من الجسم المطلق الى عالم المجردات كما سبق
لا يمكن ان يكون للسموات دخل في ذلك بل يبقى الموجودات العنصرية
وحدها وعلى كلا الطريقين هذه طريقة ملاحظة المخلوقات وامارات
الصنعة ويستدل منه على وجود الذات ويستدل من المصنوع والمعلول
على العلة وللحكماء الالهيين طريق اخر وهو اشرف وان لم يكن بالحقيقة لما
الا انه اشرف من الذي ذكر لانه استدلال من الوجه على الكنه اعني من مفهوم
الوجود على الذات الاحدية فانه يستدل على انه حقيقة ينتزع هذا المفهوم
من نفس الذات بلا حيثية تعليلية وتقييدية ويلزم في نفسه حقيقة ذات
عن البطلان واللاشيئية في نفسه وثابتة ودائمة وباقية في ذاته واذا ثبت
وجود الذات الاحدية ثبت كونه وجود الذات الاحدية لان جميع صفات الكمال
فرع وجوب الوجود لان واجب الوجود بالذات يكون واجب الوجود
من جميع جهاته الثبوتية ويكون عالما بذاته الذي هو الوجود الصرف والعقلية



المطلق وحيا لانه عالم وقادرا لانه عالم وواما للعالم فعل مسبوق بالارادة
ومدركا لان الادراك ليس الا العلم ولا يقبل الصفات الزائدة لانه محض الوجود
ومعرى عن القوة والانفعال وواحدا لان الحقيقة الوجدانية المتشخص
بذاته لا يمكن ان يكون اثنين ثم تعرف الواجب كما يمكن للممكن المعرفة ثم اعلم
انك بعد ملاحظة الذات الاحدية ان لاحظت الممكنات كنت نازلا
من الاشرف الى الاخس ومن التام الى الناقص وطريق هذه الملاحظة
ان تعلم ان الواجب لما كان موجودا وتاما وفوق التمام ووجودا بحتا
وفعليته مطلقة والموجود هو الذي يترتب عليه الاثار الخارجية فيكون له ترتب
اثر لانه اشرف الموجودات وليس هذا صفة له لانه لا يكون حاملا لوصف بل ذات
الواجب قائم مقام جميع الصفات لانه كامل مطلق في ذاته فهو بسيط بذاته بهذا الاثر
في الخارج ولا يكون ذلك احيانا لانه مجعول فهو ممكن وليس ذا مادة لان علته واحدة
من جميع الجهات فهو موجود واحد بحال في العقل الا الوجود وقابليه ونفس ذاته

وصير علة لعلة ما ابة لانه يرى على القوة الهيولانية كما يلزم الزوجية للاربعة بالنظر
الى نفس ذاته وواجب بالغير لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيصدر عنه اولا
الواحد فقط ومع صدور الواحد عنه يكون لذلك الوجود جهات كثيرة
يكون بعضها بالنسبة الى بعض كما ان الوجود سبب للوجود ولكونه وجوده
الذي هو وجود تجردي يصير سببا للعلم وهذا الموجود لم يكن لجعل الكل ذوانه
لما كان موجودا بالفعل قائما بذاته فيصير منشا الاثر واثره لا يمكن ان
يكون مثله في جميع الصفات لانه يلزم ان يكون ذاته في مرتبة ذات علته
وقد قلنا ان نهاية الكمال هو الذي لو قبل ازيد منه لكان نقص العلة فعن
العقل ظهر موجودا دونه ولما كانت حركات الاجسام الفلكية ارادية
وكل ارادة من نفس يكون معلولا عقليا ولما كان كل نفس من الوجه الذي
هي نفس يدبر جسما لعقل وكونه عقلا بالقوة ولابد لكل فلك من نفس وعقل
ولما كان الجسم قابلا للقسمة في ذاته فلابد له من قوة قبول تلك القسمة

واذا اطرد القسمة في الخارج يكون القبول ايضا في الخارج من العقل الكل الذي
يسمونه الفلاسفة الاوايل العنصر الاول والحكماء الفرس بالنور الثاني يصدر عنه
خمسة اشيا العقل الثاني والنفس الكل والهيولى والصورة الجسمية والطبيعة التي
يتبعها الصورة النوعية والفلك تلك الصورة النوعية من العنصر بالفعل
وقد يقال لهذه الطبيعة النفس المنطبعة الفلكية وهذا كما قال اولا الصيل تاثير الجوهر
الاول بالعقل وبواسطته بالنفس الكل وبواسطتها بالطبيعة وبواسطتها
بالصورة الجسمية وبواسطة الصورة الجسمية بالهيولى الفلكية وهذا في الحقيقة اثر
الواجب يصل بواسطة العقل بتلك الموجودات لانه لا موثر في الوجود الا انه
وكذلك يظهر عقل ونفس وجسم الى الاجسام العنصرية التي يكون في التغير دائما
والكون والفساد وبسبب الاوضاع التي يكون احدها شرقيا والاخر غربيا
والاخر جنوبيا والاخر شماليا يقتضي الاستعدادات المختلفة والصور المتفاوتة
ويكون دائما في الحركة لاجل حركات السموات وهذا طريق حكما الالهيين

فانهم ينظرون بالوجود ثم يستدلون على جميع الوجود والذي هو دان احدية
وينزل في كل موضع بلم الا اقتضى الوجود وقال ارسطاطاليس ان هذا الطريق
هو الاعرف عند العقل وان السير من المحسوس الى المعقول هو الاعرف عند
الحس كان نازلا بالنسبة اليه وهذا معنى النزول الذي قال به الحكماء وما قلت
قبل ولكن من ملاحظة المصنوعات هو طريق الصعود يتعلق من النقصان
الى الكمال وهو طريق المتكلمين والطبيعيين من الحكماء ولهذا قال المعلم
الثاني فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود
المحض فانت نازل ان هذا النزول داك ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى وجود
الذات باعتبار القرب اللفظي وداك اشارة الى ان صفات الواجب يرجع
الى السلوب لانه ليس للواجب صفة سوى الذات البحت التي هي بمنزلة جميع
الصفات ونعلم في حال الصعود ان عالم الخلق عالم الحق ونعلم
وجود الذات كما هو للممكن لانه من الدليل الذي مر سابقا ان لكل

ان رتة الى عالم الخلق يعني نعلم في حال
النزول ذات الواجب ونعلم الحق
ان ذات الواجب يرى ما تضيف
به الممكن وبغير ذاك



ما علمكون



مصنوع صانعا وهذا اشارة بعد القول المذكور ونعرف بالصعود ان هذا
هذا ويمكن ان يكون هذا اشارة الى وجود الذات ويحتمل هذا التفسير
قوله وهذا داك ثم اقتبس ايتين احديهما سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق وعرضه من هذا مرتبة الصعود والترقي بالتفصيل
وثانيهما اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد واراد من هذا مرتبة الثانية
التي هي في الحقيقة استدلال من الواجب على الواجب ويمكن اقامة هذا البرهان
مع قطع النظر عن المصنوع والممكن وقيل ان با بربك زايدة ومعناه
عالم بكل شيء والشهيد بمعنى الحضرة كما قال ان عزنو ويوما نشهدنا
ولما كان لفظ الشهيد متعديا بعلى كان بمعنى العلم لان الشهادة على كل شيء
عبارة عن العلم به المنهج الحادي والعشرون اذا عرفت الحق اعني الذات الاحدية
التي هي الحق المطلق والمبرى عن البطلان بالكلية الى لا سبيل اليه العدم والقوة
اذ يعني بالمطالب الوجود والذي هو عنوان الذات الاحدية فقد عرفت الحق

وعرفت بالبيّن لحق لان كل الموجودات يمكن ان يعرف بعد العلم لان
براهين العلم كلها لم والعلم بكنه الاشيا بعد ذكر الباطل والى الحاصل انه اذا
عرفت المخلوقات فقد عرف الباطل ايضا والمراد بهذه المعرفة هو المعرفة
بالحقيقة لان المعرفة بالحقيقة هو الذي يعرف لمية الشي لان معرفة الامور
الذوات المبادي كلها من معرفة المبادي كما قرر في كتاب البرهان
ولا يمكن معرفة الحق على ما هو حقه بل هذا غير لازم ايضا لان معرفة الحق
لا يمكن الا بمعرفة الصنايع والامارات بان لكل مصنوع صانعا
او لكل متحرك محركا ويمكن ان يكون الغرض من العلم الالهي ذلك العلم
بالصراحة لان هولاء الذين يشتغلون بالعلوم الاخر التي مواضعها
الممكن والباطل لا يعرفون الحق بالباطل في الاغلب بل الاغلب في
العلم الاعلى عرفانه وتامله بصفات الكمال للذات الاحدية فيعرف على ما
ينبغي للممكن ذات الواجب كما في قصة ابرهيم عليه السلام فانه لما توجه

الى الصنايع



الى الصنايع والبدايع راى القمر اولا وقال هذا ربي ورب جميع المخلوقات
ولما وجده افلا وغاربا ومتحركا قال اني لا احب الافلين والغاربين يعني لا احب
ربوبية شي يتطرق اليه التغير ويعرضه التحول ويصير غاربا بعد كونه طالعا ظاهرا ولما راى
الشمس طالعة قال هذا ربي ورب جميع الخلايق لكونها اعظم قدرا من القمر واوفر
نورا منه ولما وجدها متغيرة وقابلة للافول والزوال كالقمر حول وجهه عن المتغيرات
جميعها وقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الاية فتوجه موحدا
عن الخلق الى جناب الاحدية لعدم محبته للافلين اعني الذين يعلون التغير وغير
مجرد عن التغير والقوة بوجه من الوجوه فانه عليه السلام انتقل من عالم المخلوقات
لسرعة التمام الى جناب الاحدية ولم يقف في عالم البطلان وان استدل من
المصنوع الى الصانع ويمكن ان يقال انه عليه السلام قد صدق قبل مشاهدة القمر والشمس
اصل وجود الواجب بانه لابد من واجب الوجود ولكنه ثانيا وهذا القصد هو انما كان منه
بالنظر الى نظام الوجود والموجود المطلق ولم يعلم بعد ان نحو وجود الواجب

ما دام ولهذا قال الكل من القمر والشمس هذا ربي وهذا صريح بانه قد كان له التصديق
بوجود الرب وكان طالبا لمعرفة وجوده بل العلم بهذا العنوان ايضا على من
جهة عدم التغير في ذاته الاحدية فانه قال لا احب الافلين ثم بعده كان دائما
متوجها الى جناب الاحدية حتى قال اني وجهت وجهي للذي [illegible] والمراد هو التوجه
التام **المنهج الثاني والعشرون** لما قلنا ان كنه الواجب لا يعلم اصلا فاردنا
ان نبينه بالوجه الاصح لينبه مع ان المراد بعرفان الحق هو العلم بالكنه فنشير
ان نهاية المعرفة هو الاقرار بالعجز كما اشار اليه الحكيم السنائي **بيت**
هر چه پيش تو غير از آن ره نيست ؞ غايت فكر تو است آنه نيست ؞
وقررنا قبل ذلك ان الحق يعني الواجب الوجود لذاته الذي هو ثابت مطلق
سرمدي ولا يمكن التغير في ذاته وصفاته لا ينقسم قولا على كثيرين يعني انه لا
ان يحمل على الكثيرين لان الحقيقة المتشخصة بذاتها لا يمكن ان تحمل على الكثيرين
بل هو نفس التشخص والوحدة بالحقيقة والهوية الصرفة ولهذا انما لزم من

وجوب

وجوب الوجود لان الحقيقة الوجوبية من حيث انها حقيقة وجوبية لا يكون ماهية ولا العقل
لا يجوز صدقها على كثيرين بالبرهان واذا لم يمكن ان يكون مقولا على كثيرين لا يكون
لها مشارك ولا شبيه يعني لا يكون لها شريك لان شيئا من الحقيقة المتشخصة بذاتها
لا يجوز ان يكون متعددة في الاعيان وقد مر منا تفصيل هذا الكلام ولا يكون من الواجب
وموجود آخر يقابل التضاد يعني لا يكون للواجب ضد لان الضدين عندهم على
معنيين احدهما ان يكون لزاتي للضد مع آخر غاية خلاف ويتعاقبان لا يجتمعان
في محل واحد او موضوع واحد في زمان واحد من انه حيث محل واحد او موضوع كالسواد
والبياض وهو اي التضاد المعني والمشهور هو الذي لا يجتمعان في محل واحد سواء كان
بينهما غاية المباينة والخلاف ام لا كالحمرة والصفرة وقد يطلق التضاد في الجواهر
كالصورة المائية والنارية اللتين لا يجتمعان في محل واحد ولما كان الواجب
حقيقة وجوبية ومتشخصا بذاته كان ابراقيا بذاته بريا عن الارتباط
بالغير مطلقا فلا موضوع له كما للاعراض ولا محل كما للصورة النوعية فلا ضد

اوجه ان

له لا في القضا ولا بغير الموضوع او المحل وليس للواجب موضوع ولا محل
والضد لا ضداد له بنا على الوهم الذي توهمه المتكلمون من ان
الفنا ضد للجواهر وخلق الله الفنا في القيمة ليعدم الجواهر لان الفنا
لا يجوز طريانه على الواجب المتشخص بذاته لانه لا يقبل العدم ولما كان
ولما كان الواجب متشخصا بذاته فلا يقع فيه قسمة لانه متشخص بذاته
وواحد من جميع الجهات فلا اجزا مقدارية له لان كل ما له اجزا مقدارية
لابد له من قوة قبول التجزية فهو في الخارج متكثر لانه في الخارج يمكن ان
يطرء عليه القسمة لان كل ما يكون في الخارج منقسما او قبول اثر
كان في الخارج وايضا لما كان متشخصا بذاته لا يكون له اجزا عقلية
يحلل في العقل الى الماهية والتشخص او الى الجنس والفصل كما مر بعضها
فلا يكون له حد لان الحد مولف من الجنس والفصل وبهذا الكلام اشار
المعلم الثاني حيث قال لا تجزي مقدارا ولا حدا ولا تختلف ماهية





ولا هوية ولما كان متشخصا بذاته مع الحقيقة الوحدانية لا يكون كل واحد من الظاهرية
والباطنية غير الاخرى لان الظاهرية عبارة عن العلم بذاته او الظهور على الممكنات
بواسطة الثابت الاول لانه غير الذات الحجب ليس شي لان العلم عين الذات والظهور
على الممكنات امر بالاضافة ولا يصير سببا لتكثر الذات الاحدية والمراد بالباطنية
بعد الواجب عن الاوهام والخيالات وهذا ليس الا معنى عدميا فالحيثية الظاهرية
لا يكون غير الحيثية الباطنية بوجه لانه لا يقع في الذات الاحدية حيث وحيث
بل ان كان حيث وحيث يكون بالنسبة والاضافة ثم النظر والتفكر ان ما حصيل
في قوتك نفسك ويقع في ذهنك وفطنتك متشخصا بذاته وواحدا مطلقا ليس كذلك
لان لكل من المحسوس والمعقول حقيقة بالنظر الى نفس تلك الحقيقة لا تابى عن الكثرة
ممكن له شريك بالنظر الى نفس حقيقته وان كان في الخارج منحصرا في الفرد او يكون
له ضد بالمعنى الاخص كالكيفيات او بالمعنى الاعم كالصور النوعية العنصرية او تجزي
كالصور الجسمية او له حد كالممكنات لان كل ممكن زوج تركيبي او كيلف

بالمهية والهوية الحاصلة لان كل ممكن يصير جامعا من هذه الصفات كلها ولا اقل
من ان يكون للانسان او ثلثة منها والواجب لا يكون لشى من الحالات فكل ما يحصل
في العقل والادراك فهو ممكن لانه لا يخ عن كل من الصفات فبالشكل الاول
الثاني ينتج واجب الوجود لا يقع في الادراك ومن هذا قلت ليس له حد بل هو متبائن
فكل ما يقع في الادراك كلها من الواجب معلول له هذا ما فهمته اليه وقال انه
مخلوق من مخلوقاته فاعرف ان نهاية معرفته ان نعرف بالبرهان انه لا يمكن
معرفته كما اشار اليه الحكيم السنائى : بهستيش بايد كه خوشنود شويم :
زكفت ربى كار كيو شويم : ومن كلمات افلاطون الالهي ان غاية مراتب العرفان
التصديق بالجهل بالبرهان المنهج الثالث والعشرون لما فرغنا عن اثبات الواجب
وحال النفس وكيفية العرفان والوصول الى اقصى المعرفة فنبين فايدة
العرفان التي هي البهجة بالحقيقة فنقول اللذة ادراك الموافق من حيث ان
ذلك الامر موافق والالم ادراك الغير الموافق من حيث انه غير موافق مثلا

وبصير القياس كهذا واجب الوجود وخال عن جميع الصفات كلها وكل ما يحصل في الادراك منزه خال عن كل هذه الصفات



اسماع الالحان والمتفقة يعطى السامعة لذة يدرك النفس تلك اللذة النسبة بالقوة
السامعة وتلك النغمة المؤلفة من التاليف اللحنى يصير سببا لالتذاذ النفس
بالقوة السامعة وان كانت الالحان متنافرة وكانت النسبة اصم لا يدرك النفس
كما اذا كان احد يطلب امر الا يدركه وظهر خلاف متوقعه ومن اسماع مثل هذا
يحصل للطبع نفرة وكلما كان الادراك اسرع يصير اللذة ازيد كاسماع الالحان
الكبار بالنسبة الى الصغار وكذلك الباصرة اذا رات الوانا في اعضاء متناسبة
يحصل للنفس بواسطة قوة الباصرة لذة والا يحصل نفرة وبالجملة لذة كل شى من كل شى
يكون من جهة انه حافظ لوجوده وموجب كمال ذلك الشى لان لكل موجود لا بد له
من الحفظ الذي هو مطلوب طبعا وارادة ومن هذا يكون الحرارة هاربة من البرودة
دائما وبالعكس لحفظ الوجود دائما كل موجود طالب لكمال وجوده لان حد
الكمال من العدم والزوال البعد وحد النقصان اقرب من العدم والفنا كالصحة
الى اقرب من البقاء من المرض والمرض بالاخلال والزوال اقرب فهذا ما يحصل اللذة

من شيء موافق لانه لا شيء من الموافق من الوجه الذي موافق يصير سببا لزوال
الموافق الاخر بل يصير سببا لكماله وغير الموافق من جهة الضدية من الوجه الذي
يكون غير موافق لا القوى مما لا يوافقه فيوجب الما ولما قلنا كل موجود كمال
موجب كماله طبعا او ارادة فمن الوجه الذي يوجب كماله لذة وكل شيء
من الممكنات له حالان احدهما الة بها يمتاز عن المغاير وثانيهما
صفة يكون بها مشارك مع موجود اخر اعم من ان يكون ذلك الامر
قريبا او بعيدا او حفظ وجود كل شيء يكون بامر هو ما به الامتياز
لا بامر يكون ما به الاشتراك لان ذلك الشيء بما به الامتياز موجود بالفعل
وهذا بين ومن ثم قالوا الخير الشيء المطلق من الوجه الذي
شيء مطلق عن حد الشيئية لانه لا يصير شيء معدوما مطلقا فالمتضاد
يمتاز عن خصوصيته لان خصوصيته يمكن ان يكون مضادة ومنافرة
لخصوصية اخرى كالانسان فانه بجزء يمتاز عن ساير الموجودات هو





ان يكون وجود ادراك الانسان الذي هو الادراك العقلي لا يمكن ان يكون
لشيء من الموجودات فاللذة بالحقيقة ادراك النفس الناطقة الذي يصير سببا
لكمال وجود الانسان لانه ما به يمتاز الانسان عن ساير الموجودات
ولما كان كل قوة موجود له كمال فكمال وجود كل قوة ادراك ملايمه لان
الادراك يصير سببا لاتصال الصورة الموافقة مع المدرك فلذة كل قوة
ادراك ذلك الامر الموافق الذي يكون كمال وجود تلك الصورة مثلا للشهوة
ما يلايمها من المطعومات والملموسات وساير الامور التي تتعلق بالنفس البهيمية
وملايم الغضب الغلبة والاستيلا والانتقام ورايت في كتب بعض الحكما
انه لو كان الانتقام مطلوبا بالشخص ولم يحصل مدة تحصيل النفس انكسار لا يرفع
بشيء الا بذلك الانتقام لانه ليس للانتقام بدل وعوض وللوهم امل يلتذ به
وبالجملة لكل حس ما يوافقه فللامسة الاشياء الرخوة الاملس الذي يكون
في الكيفية شبيها بمزاج اللامس ان كان مزاج اللامس في حد اعتدال الشخصي

او ضد كيفية مزاج اللامس ان كان مزاج اللامس خارجا عن الاعتدال الشخصي و (الذائقة)
الاشياء الحلوة والحامضة اخرى وبالجملة سبب الكمال بما هو على مرتبة الوجود م
الحواس وفوق الحواس وجامع للكل بل هو مدرك مدركات جملة الحواس (بالحقيقة)
يكون لذة حقا يكون عبارة عن العقل يخرج له العقل من القوة الى
الفعل وكل شيء يخرج الشيء الى الفعل فهو كماله و يلتذ منه ويقيم الانسان
تلك الصورة الانسانية بالفعل وما يكون الانسان به مشاركا مع سائر
الموجودات سولذة زور وكاذب و وجهه انه لا العلم بالحقيقة ذاته
وان علم لا يكون ذلك العلم دائما حاضرا عند النفس حضورا تاما فيبطل
ان هذه اللذات الحسية لذة وبالجملة لما كان كمال النفس هو التعقل و (التعقل)
لا يتعلق بكل موجود فلا شيء من الادراك بعيد للنفس والنقصان انما
يكون من عدم الادراك بل شيء محيط بجميع الموجودات وعقل بالفعل و
لكن المدركات متفاوتة لان بعضها متغير وهذا الادراك المتغير ليس كمالا





من الوجه الذي يعود في حال التغير الى الجهل المركب فلابد للنفس من اليقين
الثابت وكل معلوم كان ثباته ازيد يكون فعلية النفس به اكثر حتى يظهر العلم
بمعلوم لا يتطرق التغير في ذاته وصفاته مطلقا وبرئ عن النقصان مطلقا
وذلك نهاية اللذة وغاية الكمال العلم بالمعلوم المتصف بذلك الوصف (الذي)
وبالكمال الوجوه احدهما من جهة انه حقيقة الثبات والبقاء والدوام لذاته
لا يقبل التغير بوجه من الوجوه ولا امكان التغير وثانيهما من الوجه الذي يكون كاملا
مطلقا وبريا عن النقصان مطلقا ولادراك الكمال يكون الكمال ازيد واكثر من
ادراك النقص وثالثها ان ادراك الحق بالذات يوجب ادراك جميع الموجودات
كما و من هنا قال المعلم الثاني خصوصا الحق بالذات وكل كمال من حيث (الكمالات)
معشوق مدرك قالوا العشق هو الابتهاج بتصور الحضرة وانما قلنا ان
كل شيء من ادراك الملائم لذة فهو المبتهج بذلك الادراك والعشق بذاته ابتهاج
بتصور الحضرة الاحضور امر فكل كمال من هذه الكمالات التي يكون ادراكه لذة للمدرك

المنهج الرابع والعشرون

فهو معشوق لكل مدرك فالمعشوق للنفس بالحقيقة هو الموجود بذاته
النفس المطمئنة التي اتصل بها اليقين ورفع عنها الاضطراب في افعال النظر و
العمل اما في النظر فمن حيثية اليقين لان اليقين يكون مع الثبات والثبات
لا يجتمع مع التزلزل واما في العمل فمن الوجه الذي يجعل اليقين افعاله
كلها صوابا ويجعل صاحبه نفسا لا يميل الى الافراط والتفريط
في الاعمال وكمال معرفة هذه النفس اعني النفس المطمئنة كمالها معرفة
الحق الاول الذي هو الواجب الوجود لذاته اعني ادراكها الحق الاول
لانا قد قلنا ان كمال القوة النطقية هو الادراك وانما قلنا انها
مطمئنة ووجد لها الخلاص من الشواغل الهيولانية فلا يلتذ من مدركات الحواس الاخر وكان
دائما مشغولا بالحق ومتوجها الى جنابه الاحدية وكماله ليس الا هذا
في الواقع وفي نظره اما في الواقع فلان كمال النفس هو العلم واما في
نظره فلانه ليس كمال في نظره الا معرفة الحق اعني الذات الاحدية

لما

ولما قررنا ان كمال النفس معرفة الحق وكل كمال كما قلنا يكون ملائما للكامل الذي
الذي يصير سببا لتماميته في رتبة الوجود ولذة ادراك الملائم فعرفان الحق
هو اللذة العقلية للنفس المطمئنة وعرفان الحق هو مرتبة قدس الحق يعني تعرف
الذات الاحدية في مرتبة التقدس الذي كان متصفا بها اعني تعرف انه بري
من الارتباط بالقوة والعدم والشر والامكان ومحيط بكل من الموجودات
ثابتة او متغيرة مجردة او مادية ساكنة او متحركة بالنحو الذي ظهر لها بالصفات
والاثار والايات واما ان معرفة الحق هي اللذة العقلية فهو ان اللذة
الادراك ادراك كمال الوجود ولان شوق الكل حفظ وجوده وهذا الحفظ
ليس حفظ الوجود على الاطلاق لانه لا يمكن ان يصير معدوما مطلقا
وفانيا بالمرة حتى يحفظ الوجود المطلق فالحفظ هو هذا الحد والرتبة
الخاص ولما كان رتبة الوجود للانسان ممتازة عن سائر الموجودات
بالادراك والانتباه يكون كمال الانسان الذي في هذا المقام

للانتباه
من النفس بعد الانتباه ولیس غیره کمالاً للنفس والامور الاخر معینة
والمعرفة وبهذا الاعتبار یکون مطلوباً لا مطلوبا لذاته فالادراک
کلما اتم یکون ادراک الکمال اکثر وکلما کان ادراک الکمال ازید یکون اللذة
ازید فالیقین الذی هو ادراک شیء مطابق للواقع الثابت یوجب اللذة
للنفس ازید من ادراک الظن الذی لیس بثابت ویتطرق الیه الزوال بالتشکیک
ولما کان ثبات علم الیقین تابعا لثبات المعلوم لان الیقین المطابق
للمعلوم هو العلم بالامور الثابتة لانه لیس للمتغیر ثبات والعلم بغیر الثابت
غیر ثابت وکل علم غیر ثابت لیس یقینیاً بهذا المعنی الذی هو الثابت بل
یجوز ان یکون الیقین المذکور یرجع الی غیره فالیقین بالامور الثابتة
کمال حقیقی ولذة بالحقیقة للنفس الانسانیة خصوصا اذا کان المعلوم
ثابتا مطلقا بحیث لا یتطرق التغیر فی ذاته بوجه ویکون تاما وفوق التمام
وکاملا مطلقا وهذا الیقین وان لم یتفاوت فی اصل الیقینیة لکن





لا متوجه
الحضور فی نفس العالم یتفاوت لانه یمکن ان یکون العالم متیقن امراً
الی ذلک الامر دائما بل قد یکون متوجها وقد یکون غافلا وهذه المرتبة للیقین
للمبتدی بل یکون امراً دون من هذا وهو ان یکون الیقین فی وجود امر ولا یکون
ذلک التصور تصوراً تاما کما هو حال المبتدی فی تصور اللاخلاء واللاملاء لان
المبتدی متیقن بالبرهان ان فوق السموات لا خلاء ولا ملاء ویتصدق به ولا یحصل
هذا المعنی فی ادراکه بل وانما یقبله القوة الواهمة وضعا ولا یمکن ان یدرک ذلک
الفضاء الغیر متناهیة ویقع فی الحیرة بسبب استیلاء القوة الواهمة والکراهة
العالم علی تلک الحال فی تصور المجرد وقد یکون هذه الحالة صارت موجبة لانکار المجرد
وبالجملة اذا استولی الیقین علی النفس واخرجها عن حد التغیر وجعلها ثابتا
بان یکون النفس بالصورة الیقینیة تصیر موجودة بالفعل والصورة الیقینیة
ثابتة فلا یکون التغیر للنفس لانه لم یزل مع الیقین وهذا الاستیلاء یزید مرتبة
تحتوی نفس العالم ولا یترک شیئا من الحالات الاخر ویحرق الصفات الرذیلة و جعلها

المنهج الخامس والعشرون

صفاتها كالية وهي ملتذة دائماً باللذة الحقيقية البحت لذة لا ازيد منها
كل مدرك سواء كان حواساً او نفوساً ناطقة انسانية او عقولا
مجردة ينبغي ان يكون من جهة ما يدركه مشابهة تصير سبباً للقبول والاتصال
بين المدرك والمدرك لا كمماسة الاجسام التي يكون محض الملاقاة بين السطوح
حتى لا يكون ذات الجسم تلك الصورة العرضية حقيقة بالفعل بل صفة من صفاته
تصير بالفعل ومثل الحكماء بانه ليس التعقل كقبول الشمعة نقش الخاتم بظهور
النقش في ظاهر سطح من سطوح الشمعة بل لو توهمت النقش يكون نافذاً
في اقطار الشمعة بان لا يبقى شيء من الاجزاء الموهومة للشمعة غير منقوش بنقش
الخاتم كما ان يكون نقش الخاتم في الجزء يكون في الكل وهذه الحالة
سارية في اقطار الشمعة لامكن لك تعقل كيفية الادراك وهذا من جهة
ان النفس ليس لها جزء وجزء حتى تلاقي بجزء بالصورة المعقولة ولا
بالاجزاء وهذا انما يستقيم اذا كانت هذه الاجزاء خارجية ويكون النفس منقسمة



في الخارج بالاجزاء المقدارية وكل ما ينقسم بالاجزاء المقدارية لابد له من
هيولى والنفس لما هو الوجود المفارق عن القوة خصوصاً اذا كانت
عاقلة بالفعل لان الفلاسفة قاطبة اتفقوا على انها في هذه الحالة مجردة
فذلك الموجود لا يمكن ان يتصل بجزء مع المدرك بحيث لا يبقى امتياز
في الخارج ومن ثم قال بعضهم العاقل والمعقول واحد وقيل انه
بل كالواحد كالشيخ في الشفاء وبالجملة العقل هو الذات الوحداني
في الخارج لا ينقسم لا بالاجزاء المقدارية ولا بغير المقدارية كما بالقوة دون
بالفعل الخارجي الذي عبارة عن الهيولى والصورة اذا اتصل بالصورة
العقلية يصير صورة عقلية في الخارج لان كل امر لا يكون فيه حيث وحيث
او حيثيات مختلفة
في الخارج لا يكون فيه الا حيثية الوجود لذاته وان كان فيه حيث وحيث
لا يمكن الاتصال المذكور كالجسم الابلق فانه بجزء مع السواد مثلاً وبآخر مع
قلنا
البياض او الجسمين دون الطبيعيين اللذين من حيثية الهيولى يقبل وما
الصورة الا واحد

من الاتصال الذي عند القائلين باتحاد العاقل والمعقول اللاحق الصورة من
في الخارج للنفس وتجد معها بل ملاحظة النفس الامور الخارجية توجب
ارتداد النفس الى عالمها وذاتها ويصير حالها في ذاتها ويجد في
ذاتها صورة عقلية لان الصورة العقلية غير موجودة في الخارج
ولا يحرك لها الاتصال بذلك الشيء بل النفس تخرج تلك الصورة
العقلية اذا طالبت الصورة بوجه من الوجوه هذا ما قالوا علاوة
التامل في ان العقل كيف يكون هو الذات الوحداني مصورا لجميع
صور الموجودات بالفعل وساكن ثابت في عالمها ومع جميع الصور
موجودة دفعة مع صورة الحيوان ومع صورة الفرس ومع جميع الخلائق الكل
لانه عقل بالفعل ومن ثم قال ارسطوطاليس في كتاب اثولوجيا في باب النوادر ان
في العقل الاول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله
وهو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم

تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء بل كلها معا
وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له
ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعض صفاته اخرا كما في الانسان الحسي
لكنه ابدعها كلها معا في دفعة واحدة فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء
التي في الانسان كلها ههنا فيه كان اولا لم يزد فيه صفة لم تكن فيه البتة والانسان
في العالم الاعلى تام كامل وكل ما وصف طلبه لم يزل فيه فان قال قائل ليس صفات
الانسان الاعلى كلها فيه بل هو قابل لصفات اخرى يكون بها تاما قلنا فهو
اذن واقع تحت الكون والفساد وذلك ان الاشياء التي تقبل الزيادة
والنقصان في عالم الكون والفساد وانما صارت تقبل الزيادة والنقصان
لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك ان الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كلها
معا فلذلك تقبل الاشياء الطبيعية الزيادة والنقصان واما الاشياء التي في العالم
الاعلى فانها لا تقبل الزيادة والنقصان لان مبدعها تام كامل وانما ابدع

تامة كاملة

دانها ووصفاتها معاً في دفعة واحدة فصارت لذلك تامة كاملة واذا كانت
هي اذن على حالة واحدة دائمة انتهى فلا بد من التأمل في انه كيف وجود الصفات
وذات العقل دفعة في العقل وكيف مع ان الذات واحداني هو كل الفعل و
جامع جميع مراتب الموجودات ولما كانت هذه الموجودات في العقل كيف يكون ادراك
العقل لهذه الموجودات وبعد ان يكون في العقل موجودة دائما فكيف لا يمكن
ان يكون باقية في هذا العالم واذا كان كل شيء في العقل كيف يكون كيفية تغير الموجودات
الكائنة على وجه الثبات في العقل موجوداً وهذه مطالب غامضة لا يمكن فهمها وان
امكن فهمها لعله في السنين الطويلة بعد تفكر كثير وفي ذلك الوقت لا يمكن فهمها
الا ما شاء الله وبالجملة لما كان الادراك ملاقاة تامة للصورة الادراكية مع ذات
المدرك وهو كماله ومعشوقه اليه كما اشار اليه الحكماء وصرح به المعلم الثاني فاللذة هي
ان يتصل المعشوقة وما يطلبه ونهاية اللذة هي ان يلاقي مع المطلوب بالتمام الذي
يرتفع الاعتبارات الى رتبة فالادراك العقلاني نهاية اللذة وغاية الغبطة ولكن

اذا اتصل

اذا اتصل تلك الصورة بذات المدرك يحصل للمدرك مشاهدة مع تلك الصورة
لان تلك الصورة في نحو الوجود قريب بالمدرك حتى يمكن الاتصال مع ذات
المدرك وتقابلها المدرك ويتصل مع تلك الصورة اتصالاً تاماً كاملاً ومن هذا
يدرك كل واحد من الحواس مدركه ويغفل عن المدركات الاخر لانه لا يمكن استماع الصور
ورؤية الاصوات والالحان وكذلك لا يمكن ادراك الحلاوة باللمس وهذه كلها من جهة
انه لا بد لكل حس مناسبة مع مدركه حتى يتصل بتلك المناسبة من جهته مع مدركه كما ان
اللمس لما كان من اعتدال الكيفية المزاجية يدرك البرودة والحرارة وجد الان
لما كان على حد من الخشونة والملاسة يدركهما ولا يدرك شيئاً من الموافق
موافقه ومن ثم قال الاسكندر الافرديدوسي ان العقل الهيولاني
لا يكون له شيء من الصور الادراكية بالفعل لانه يدرك الاشياء ولو كان
له صورة ادراكية لا يكون غير مدرك في ذلك الآن الامر الذي هو بالفعل عقل
هيولاني والى الآن النفس تدرك كل شيء ولما كان العقل يدرك كل شيء ويدرك تمام

مدركات الحواس فجميع مدركات الحواس عند العقل لا جرم يكون العقل
تاما بالنسبة الى الحواس ويصل بكلها والحواس يتصل به وادراكه
اتم من ادراك الحواس يكون بدون العقل فللنفس لذة اقوى من
الحواس ومن ثم قال المعلم الثاني والنفس المطمئنة تخالط من اللذة الحقيقية
على ضرب من الاتصال واللذة الحقيقية لذة تحصل من ادراك ذات الحق اذا
حبس بذلك الادراك الحواس واضعف قوة الواهمة بحيث لا يعارض مع القوة
العقلية اصلا كما مر وقد يكون العقل يعلم شيئا بالجزم وصارت تلك القوة
سببا لان يكون مثل ذلك الاثر المجزوم به غير ممكن ان يعلم بالحقيقة كتصور تجرد
النفوس الجزئية التي بسبب استيلاء الواهمة كلما اراد ان يتصور مجردا يجعله
متصورا بصورة الاجسام وقليل من الناس يمكن له تجرد تصور المجرد وما يقول
من الهيولى والنفس والعقل انما يقوله باللسان وحده ولم يحصل في ذهنه
وادراكه شيء من هذا من استيلاء الواهمة واذا ظهر الضعف في هذه القوى التي



يعارض العقل فيظهر العقل لانه لا مزاحم له ولا يكون مزاحمة الا استيلاء الواهمة
ولا يكون نقصانه الا بتمام هذه القوى واذا ضعفت هذه القوى وصارت
مطيعة ومنقادة للعقل يصير ادراك العقل تاما واذا تم الادراك تصير اللذة
تاما لان اللذة ادراك الملائم واذا حصل الاطمينان وصار التوجه كاملا و القدم
العقلة ويكون النفس دائما متوجهة الى مدركها وملاحظة الجناب الاحدية وتكررت
تلك الملاحظة من جميع حواسها بل تغفل عن ذاتها غفلة يكون عين الشعور
والادراك والتمام وليس الا حقيقته وهذا ليس دائما بل في اوائل الحال قد يظهر
كما قال الشيخ في مقامات العارفين كانها بروق تومض اليه ثم تخمد
واذا زادت الملاحظة واستولى على النفس وظهر للنفس انسا بذلك المدرك
لها ويظهر لها المدرك ظهورا تاما ورفع جميع الكثرة عن نظره لان الكثرة
لا يكون الا باستيلاء الحواس والحواس في تلك الحال يكون مغلوبا فيظهر الوحدة
ودائما يرى يتوجه الى الحق بسبب استيلاء ذلك الادراك في ذات النفس و

هذه الحال كقوة الشمس للابصار فانه لا حظ جرم الشمس ويحيط النظر اليها
مدة ثم اذا نظر الى شيء يخيل ذلك الجرم وليست هذه الحالة الا بسبب
استيلاء الشمس على القوة الباصرة التي تلك الصورة لا تنسلخ منه ومن
هذا قال المعلم الثاني ايضا فترى الحق في كل شيء بهذه الرؤية ليست
بالعين بل بالقوة النطقية كما يقال ما ترى في هذه المسئلة يعني ما تعتقد
ثم تخرج عن مرتبة الوجود النفسي كما قال المعلم الثاني ويبطل عن
ذاتها وهذا ليس الا اعتقاد الاسكندر الافروديسي فانه قال
اذا توجهت النفس الى المعقولات الصرفة يكون عقلا بالعقل وتخرج عن
حد النفس وتصل الى الحد العقلي واذا توجهت الى المحسوسات يكون حاسا
بالعقل وبطلان الذات وهذا المقام عبارة عن الغفلة عن ذاته
والتوجه التام الى الجناب الاحدية بحيث يجي في لونه ويصير حيرانا
صرفا وساكنا مطلقا ولا فكر له والاشتغال محو ذلك الادراك وفي





الحالة قدر والشواغل الجبارة النفس عن ذلك التوجه والقائها الى فكره وفكر
عالم الطبيعة كما حكينا عن ارسطوطاليس بعبارة اثولوجيا حيث قال
حجبني الفكر واثر لني من الغاية البهية الحسن الذي كان لذة صرفة وثباتا
مطلقا ومن هذا قال ثالث المعلمين اذا رجعت الى ذاتها والت لها حراق
والمراد بالرجوع سوا الرجوع عن الغفلة عن ذاتها وملاحظة الجناب الاحدية
وضمير ذاتها الى النفس والت بمعنى رجعت وعطف على رجعت والجار والمجرور متعلق
بالحصول المقدر يعني اذا رجعت والت الى ذاتها حصل لها ما نالت والجملة جزاء
الشرط المنهج السادس والعشرون في ازالة شبهة وهي ان يقال اذا كان

دفع شبهة

كمال النفس الانسانية واللذة الحقيقية معرفة الذات الاحدية وصفاته
وآثاره واللذة العلمية غريزية لنفس الانسان فلم لم يتوجه الى ذلك العلم
والمعرفة التي هي اللذة الا قليل ثم بعد تمهيد مقدمة نبينه وهي ان كل من يصل
الى اللذة لا يلزم ان يكون شاعرا بتلك اللذة بل قد يكون مانعا يمنعها عن

ادراكها وان كان ذلك المدرك لذيذا وليس كل من كان محتاجا
الى الصحة بمعنى انه كان مريضا يلزم ان يلتفت الى ذلك
الصحة بل قد يترك طلب الصحة وسنذكر في هذا الممرور وهو الذي
يغلب طعم الصفرا على مزاجه والرطوبة اللعابية التي توصل
المطعوم الى الذائقة قد تكيفت بكيفية المرارة وكل ما ياكل
يراه مرا ومن له جوع بوليموس فان بوليموس بلسان ارباب اليونان
امر عظيم وموس هو الجوع وبوليموس عبارة عن جوع الاعضا
وشبع المعدة بواسطة الاخلاط ولم يتمكن من اكل شي وصاحب
هذا المرض اعضاؤه جوعان ابدا ويتق له الجوع البقري ومن له
خدر وهو مرض يجعل العضو بلا حس والدا الذي يعمل هذا
الا ترياق له المخدر كالزعفران فان الاول يهرب عن الحلاوة
ويكرهها لانه في ذائقته بواسطة مخالطة رطوبة لعابية بطعم



الصفراء والثاني يهرب عن الطعام مع الجوع والتمثيل الاول لانه لا يصل
اليه لذة ولا يدركها بسبب المانع والثالث لانه يترك اللذة بواسطة
عدم التفطن باللذة فيجوز ان لا يدرك احد الالم ولا يتاذى منه وان
وقع في الامر المولوم كالخدر فانه لا يدرك الم الحرق والبرد فيجوز ان يقع
الم ولذة الى شخص ولم يدرك الالم واللذة بسبب المانع فان الممرور
اذا ارتفع عنه سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ من معدته
الاذى والخدر اذا سرى قوة الحس في اعضائه يستلذ الاول بالحلو
ويدرك الثاني الجوع والثالث الم الحرق واذا كان كذلك فالنفس اذا انقطع عنها
العلائق يعبر ما يعبر كما ذكرنا والحاصل انه يجوز ان يكون عدم ادراك النفس
بعض هذه اللذات الحقيقية وعدم ادراك المعارف وعدم ميلها
الى هذه كحال الممرور او صاحب جوع بوليموس او صاحب الخدر الذي
لا يدرك الم ولا يدرك اللذة بسبب مانع يعني ان النفس لما كانت
منغمسة في عالم الطبيعة صعوبة لبعضها الكدورة ومعتادة بالحواس

عادت كرده بشرم — از نفس المنوس — دورفته

وبعد ما كانت القوى الحسية مستولية على القوة العاقلة خصوصا
الوهم والخيال اللذين لا يخلو منهما ما طرفة ولا يمكن ان يكون خالية
الا بعد رياضات كثيرة وهذه القوى بمنزلة طعم الصفرا للقوة الذائقة
وكما ان صاحب طعم الصفرا لا يدرك الحلاوة الى نهته بل دائما
مخلوطة بالرطوبة اللعابية التي صارت مرة بواسطة خلطها مع طعم
الصفراء وكذلك حال النفس التي لا يمكن لها ادراك المعاني العقلية
فانها مخلوطة بالحواس وكلما ارادت ان يدرك الحقيقة المجردة
يلبسها الوهم والخيال في صورة ولا يظهر ذلك المعنى الصرف لكل النفس
فلا يدرك مطلوبه كما ينبغي والذي قلنا انه لا ينتهي الخلاص عن
المرض وجهه انه لا يعلم المرض حتى يأخذ في دفعه كما ان صاحب
جوع بوليموس يظن انه شبعان ولا يحتاج الى اكل الطعام ويذوب
يوما فيوما من شدة الجوع وسببه ان المعدة لما كانت خالية
عن الاخلاط الردية ولم يكن ممتليا من الاخلاط اذا حلل الغذا



بالتحليل وجاوز عن ما سار اليها وصار اخلاطا ودفع الفضلة من طرف
الامعاء يرتفع السوداء من الطحال على المعدة ولما كان طعم السودا
حامضا ولا يخلو من حدة تحصيل دغدغة في المعدة وبذلك لا يجد انه
جوعان واذا كانت المعدة مملوة من الاخلاط الفاسدة
لم يمكن اراقة السوداء من الطحال على المعدة وان اراق لا تصير محسوسة
بسبب ان للمعدة غثيانا من الاخلاط الفاسدة فلا يحس الجوع و
لما كان تلك الاخلاط الردية الفاسدة لا تصير غذاء لعدم صلاحها
الغذائية فيبقى الاعضاء جوعانا وبهذا الشخص لا يشعر به واذا كان تلك
الاخلاط مدفوعة [illegible] حقن اغات والمسهلات يصير شاعرا بانه جوعان
ويضطرب وكذلك صاحب الجذام اذا صار اعضاؤه حساسة يتألم
بالم حرارة النار واجماد الزمهرير ولا يكون اخلاط النفس الا عن الاغراض
الهيولانية من الحواس ومقتضيات الشهوة والغضب ومقتضيات الوهم
من حب الالم وحيانه وليلزم هذه الخصلة الخصال المذمومة كالطمع







واعياب الناس لانه لحصل من الرجاء ويشتغل النفس دائما بهذه المدركات
وهذه الحواس والاعمال ولم يقع قط في فكر العالم العقلي وان وقع
لم يدرك المعنى العقلي الصرف بل يدرك مخلوطا بمدركات الحواس
وفي هذه يمكن ان يكون طريقتين احدهما انه لا يدرك اصلا وهذه مرتبة
العوام كالانعام او من يشبه بالعوام وان ادرك مرة ومرة
لا يخلو من حالين فان كان الادراك لمدة كثيرا فعلاجه الرياضات
والمجاهدات والفكر الكثير والتامل بالعلوم بالترتيب من المنطق الى الرياضي
ومنه الى الطبيعي ومنه الى المسائل الالهية ومنها الى المسائل الاحدية كما
هو رتبه قدسه ويمكن ان يوصله والذي يدرك احيانا وقد لا يدرك بمانعة
الحواس فلا يحتاج الى الرياضة الكثيرة بل لا بد من اعطاء الانس للنفس حتى يكون
سبب موت الحواس وظهور القوة النطقية الى نهاية ادراكه ومراتب الرياضات
فيه مختلفة بحسب قوة الفهم ومقامهم في المرتبة الانسانية ولكن في شيء
من المراتب لم يكن بعض اصحاب العرفان خاليا من الرياضات لانه قد يستولي

محلل

